

مُتخصصة تُعنى بقضايا الدّين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

ـدد الرابع عشر | السنة الرابعة | شتاء العام ١٩٩٢م ١٤١٢هـ



دار الاجتهاد

بيروت


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العدد الرابع عشر

السنة الرابعة

شتاء العام ١٩٩٢ م ١٤١٢ هـ

رئيسا التحرير

الفضل شلق ورضوان السيد

مدير التحرير المسؤول

محمد السماك

تصدر عن :

دار الاجتهاد للابحاث والترجمة والنشر

ص.ب.: ١٤/٥٥٨١ - بيروت - لبنان - تلفون: ٨٦٦٦٦٦

تلكس PAPCO ٢٢٦٢٢ _ LE

التوزيع في الوطن العربي وكافة انحاء العالم:



الشركة اللبنانية لتوزيع الصحف والمطبوعات

Compagnie Libanaise de distribution
de la presse et des imprimés

Tlx: 21058 LE - Beyrouth - LIBAN

الاشتراك السنوي:

ـ المؤسسات والجامعات والهيئات في أقطار الوطن العربي وسائر الدول الأجنبية ١٠٠ دولار أميركي.

ـ الأفراد:

في أقطار الوطن العربي ٥٠ دولاراً أميركياً

خارج الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً

تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً.

التسديد:

١ ـ اما بشيك مسحوب على احد المصارف لامر «دار الاجتهاد للابحاث والترجمة والنشر»

Dàr Al - Ijtihād For Research, Translation, and Publication

٢ ـ او بتحويل الى العنوان التالي:

حساب «الاجتهاد»

رقم ٠٠،٠٤،٠١،٠٢٢٩٥٧ دولار اميركي

البنك السعودي اللبناني.الفرع الرئيسي

تلكس LABANK ٢١٤٦٩ LE ـ

ص.ب. ٦٧٦٥ ـ ١١ ـ بيروت ـ لبنان

Account «Al - IJTIHAD»
No. 00,04,01,022957 in US Dollars
Saudi Lebanese Bank. Head Office
Telex: LABANK 21469 LE -
P.O.BOX.: 11 - 6765 - Beirut, LEBANON

ثبت الموضوعات



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٥

الأمة والدولة والنخبة

الفصل شلق

خرج العرب من الحرب العالمية الثانية وهم يقاتلون الغرب من أجل الاستقلال. لكنهم كانوا يؤمنون، في الوقت ذاته، أنّ الاستقلال الحقيقي لن يتحقق إلاّ في إطار وحدتهم القومية التي تتيح لهم السيطرة على مواردهم الطبيعية والقبض على المصير والتحرر الكامل من التبعية. لكن الاستعمار الغربي كان يحكمهم كأقطار يتمتع كل منها بكيان سياسي خاص. وأعطى العرب الأولوية لتحقيق الاستقلال بأيّ ثمن، وقبلوا بذلك في إطار الدول القطرية، معتبرين أنّ الخطوة الطبيعية التالية ستكون توحيد الأمة في كيانٍ سياسيٍّ يضم مختلف الأقطار من المحيط إلى الخليج.

ما أن تحقق الاستقلال الجزئي، لبعض الاقطار العربية، حتى تشكلت الجامعة العربية وبدأت العمل. بعد ذلك بعام واحد قامت دولة اسرائيل في عام ١٩٤٨، عام النكبة. كان جزء كبير من الوطن العربي لم يحقق استقلاله، وكانت الأقطار المستقلة ما تزال ترزح تحت أنواعٍ من التبعية الاقتصادية والسياسية، لذلك كان بالإمكان تبرير الهزيمة أمام اسرائيل، وسموا ذلك «نكبة» على اعتبار أن أسبابها خارجية.

رأى العرب أنّ في قيام اسرائيل كدولةٍ غريبة في قلب وطنهم خطراً كبيراً على وجودهم كأمة. وعقبةً كأداء في طريق تحقيق وحدتهم القومية. كان الرد

العربي على قيام اسرائيل هو تهاوي الأنظمة الليبرالية في الدول القطرية المستقلة. وقامت مكانها أنظمة عسكرية رفعت شعار سحق اسرائيل وتحقيق الوحدة العربية. هلل العرب لذلك معتبرين أنّ القوة هي الوسيلة الوحيدة لمواجهة اسرائيل. ولما كان الجيش هو موضع القوة، فقد رحّب الناس بمجيء العسكر إلى الحكم غير آسفين على ما كان قد تحقق من ديمقراطية في ظل الأنظمة الليبرالية. ولم يخل الأمر من رؤية للديمقراطية جعلتها جزءًا من التركة الغربية الاستعمارية التي تحمل الدول القطرية الليبرالية أوزارها. لقد تحملت الليبرالية العربية وزر الضعف الذي تمثل في الهزيمة أمام اسرائيل فهوت أنظمتها غير مأسوف عليها.

كان النظام العسكري النموذج، بالنسبة لبقية الأنظمة العربية العسكرية، هو النظام الناصري. لم يكتف عبد الناصر برفع شعار الوحدة العربية، بل إن نظريته حول الدوائر الثلاث، ومساهمته الأساسية في مؤتمر باندونغ الذي انبثقت عنه حركة عدم الانحياز؛ كل ذلك أعطى الطرح الوحدوي لعبد الناصر مغزى كونياً أعاد إلى أذهانهم ارتباط وحدتهم الأولى على يد الرسول الكريم بالدعوة الإسلامية التي كانت مشروعاً كونياً للعالم. كان الطرح الوحدوي الناصري متفوقاً في نظر الجماهير العربية، على طروحات وحدوية أخرى قرنت بين الوحدة والاشتراكية. فهذه الأخيرة ظهرت في نظر الجماهير العربية مجرد دعوات قومية (وإن ارتبطت بالدعوة إلى حلول للمشاكل الاجتماعية) قاصرة لأنها تفتقر إلى المغزى الكوني الذي عبر عنه الطرح الناصري للقومية العربية والوحدة.

وعندما واجه الاخوان المسلمون عبد الناصر، ولاقوا على يدي نظامه نصيباً من القمع والعنف كان موقف جماع الأمة إلى جانب عبد الناصر. اعتبر معظم الناس أن الاخوان المسلمين تيار غير وحدوي، ورأوا في حركتهم تهديداً لوحدة الأمة. ولاقى الإخوان المسلمون عداءً جماهيرياً أكثر من الحركات القومية غير الناصرية التي اعتُبِرت اتجاهاتها القومية البحتة مجرد قصور. ولم ينته حماس الجماهير للتيارات القومية غير الناصرية إلا عندما ظهر الشقاق بينها وبين

عبد الناصر واتخذت هذه التيارات مواقف مترددة حيال الوحدة وتمنعت عن مقاومة الانفصال مقاومةً جدية.

كانت الأمة موحدةً في مشاعرها ومواقفها السياسية وكانت تعبر عن ذلك في تأييدها لعبد الناصر. وكانت الجماهير تعتبر أن تحقيق الوحدة السياسية هو الأمر الطبيعي الذي يجب أن يكون الخطوة التالية بعد تحقق استقلال الدول القطرية. لكن المعوقات في وجه تحقيق الوحدة كانت كافيةً لانفصال سورية عن مصر عام ١٩٦١. وبذلك دفنت التجربة الوحدوية الأولى في تاريخ العرب الحديث؛ وكانت النتيجة خيبة أمل كبرى. لكن الخيبة لم تكن من النوع المؤقت الذي يمكن تجاوزه بسهولة والنهوض مرة أخرى. لقد كانت هزيمة كبرى ذات آثار مدمرة على المجتمعات العربية قاطبة.

أدّى الانفصال إلى تمزق في الذات العربية وصراعات على جميع الأصعدة ممّا استنزف الإمكانيات العربية وشجع أعداء الامة عليها وجعل هزيمة ١٩٦٧ ممكنة. كانت الأمة قبل الانفصال تتحفز (ولو في تصورها وتصور اعدائها) لولوج مرحلة جديدة من التوحد والقوة. أما بعد الانفصال فقد صارت أمةً ممزَّقةً ومهيأة لهزيمة قاسية في عام ١٩٦٧.

لم تكن هزيمة عام ١٩٦٧ أمراً حُتمياً. ولو كان العرب يقاتلون من موقف موحد وحسب خطة موحدة وفي وقت واحد كما حدث عام ١٩٧٣ لكان ممكناً أن يصلوا إلى نتائج أفضل من تلك التي وصلوا إليها عام ١٩٧٣. لكن هزيمة ١٩٦٧ أظهرت بشكل نهائي هشاشة الوضع العربي المتمثل في التجزئة وفي وجود الدول القطرية.

جاءت الأنظمة العسكرية رافعةً شعار تحرير فلسطين والوحدة العربية والعدالة الاجتماعية أو الاشتراكية، لكن وجود الدولة القطرية كان أقوى منها وفرض نفسه عليها، وصار موقفها من تلك الشعارات يتحدد بناء على أساس مصلحة الدولة القطرية (منازعات الحدود، المنازعات حول المياه، التخلّي عن الأقطار المواجهة لاسرائيل، منع استثمار عائدات النفط والموارد العربية في قضايا

العرب الكبرى وتهريبها للاستثمار في الغرب، النزاع على المياه الاقليمية، التآمر ضد الأقطار المجاورة، الخ . . . .) ولم يعد الموقف من الدولة القطرية يتحدد على أساس المصلحة القومية. مع الزمن ترسخ وجود الدولة القطرية، وتوسع نطاق الفئات الاجتماعية التي صارت مصالحها معلقةً على وجودها. وفي كثير من الأحيان أعطى حكام الدولة القطرية أولويةً للتنمية القطرية الداخلية على حساب المشاركة في الصراع القومي الشامل. وصار الأمر أكثر تعقيداً وخطورةً عندما تمادت فئات من اليسار الماركسي والتيارات القومية في التنظير للتنمية القطرية (للحفاظ على الثورة أحياناً).

لم تحقق الدولة القطرية، الرجعية أو الثورية، تنميةً حقيقيةً ولا استطاعت أن تحطم قيود التبعية الاقتصادية أو السياسية، وتخلت في نفس الوقت عن وعودها وشعاراتها بالتحرير والمواجهة المستمرة لإسرائيل. وفقدت النفس العربية، نتيجةً لذلك، صداميتها واستعدادها للمقاومة. وحلت الدونية مكان احترام الذات. وصارت التبعية الثقافية أكثر عمقاً. أدى ذلك إلى ازدياد التشدد في الممارسة الدينية لدى الجماهير العربية التي رأت فيها وسيلةً لتحصين نفسها في مواجهة انهيار الآمال والتوقعات وطغيان الغرب الثقافي والاقتصادي ثم العسكري.

في الخمسينات، وحتى في بداية الستينات، كان التفاؤل بالمستقبل هو السائد لدى جماهير الأمة. تغير هذا الأمر بعد الانفصال، وخاصة بعد هزيمة ١٩٦٧، إذ حلّت الرؤية السوداوية المتشائمة مكان التفاؤل.

بعد عام ١٩٦٧، فقد الناس كل أمل بأن الدولة القطرية تستطيع أن تحقق شيئاً إيجابياً. لذلك لجأ الكثيرون إلى رفع شعارات حرب التحرير الشعبية والكفاح المسلح، وغيرها من الشعارات التي عبرت عنها الثورة الفلسطينية أجلى تعبير، والتي وجدت أصداء لها في أنحاء كثيرة، وبأشكال مختلفة، في الوطن العربي. لكن هذه الشعارات أدت إلى تدعيم وجود الدولة القطرية إذ ساهمت في إعفائها من مهمتها في الصراع من أجل قضايا العرب القومية تحت ستار أخذ

الجماهير بزمام الأمور مباشرة دون اعتمادٍ على الدولة التي صارت مرذولـةً في نظر الجميع.

ثم جاءت حرب عام ١٩٧٣ التي لم ينهزم فيها العرب. لكن النتيجة كانت هزيمةً سياسية قادت إلى اتفاق كامب دايفيد والاعتراف باسرائيـل. وهذا عكس ما حصل عقب حرب ١٩٥٦ التي انهزم فيها العرب لكنهم حققوا نصراً سياسياً كان مقدمةً لوحدة ١٩٥٨. الفرق بين الحالتـين هو أن حـرب ١٩٥٦ حدثت في سياق صعود متفـائل لـلأمة، بينـما حصلت حرب ١٩٧٣ في سياق تراجـع على الصعيدين المادي والنفسي.

* * * *

وأدى اليأس من الدولة القطريـة إلى العزوف عن التعـاطي معها وإلى تـرك توجيه النقد لها. لـذلك انتشرت في هـذه الفترة الأخـيرة الكتابـات النقديـة تجاه المجتمع العربي. لكنه نقد سوداوي متشائم يرى في الهزيمـة أمراً حتميـاً ينبع من واقع التخلف العربي. لم يعد التخلف العربي حصيلة التبعيـة للغرب (اقتصـادياً وسياسياً وعسكرياً) بل صار التخلف في نظر هؤلاء حصيلة صفات دائمـة وذاتية للذات العربية، صفات ينطبع بها التاريخ العربي. تحولت نـظرية التخلف عـلى يـد هؤلاء النقاد من نـظرية في التبعيـة والعـلاقـات الامـبريـاليـة إلى نـظريـة في سيكولوجية ثابتة للشعوب. يعبر هذا التحـول عن عنصرية معكـوسة نـابعة من شعور ماحق بالدونية. ولم تعد الهزيمة حصيلة علاقة بـين الأمة وبـين الآخرين، بل تعبيراً حتمياً عن ذاتية الأمـة، عن علاقـاتها الـداخلية. وكـان الطابـع العام لهذه الكتابات النقدية طابعاً علمانياً أو يسارياً.

في مقابل هـذا التيار ظهـر تيار آخـر ذو طابـع ديني، ولا يقل عنـه تشاؤمـاً وسوداوية. بدأ هذا التيار مع سيد قطب الذي وصل في نقده وتشاؤمه إلى درجة أنكر فيها على المسلمين أن يكـونوا مسلمـين حقيقيين، وعـلى التاريـخ أن يكون تاريخاً إسلامياً هو حصيلة تراكم اجتهـاد وتفسيرات المسلمـين بمختلف مذاهبهم لدينهم وكتابهم. كل ذلك لأن سيد قطب يـرفض فهم الآخرين للنص ويـطلب

من الجميع العودة إلى النص القرآني على طريقته هو وحسب فهمه له. وإذا كان سيد قطب يريد العودة مباشرة إلى النص القرآني فهو يرفض التفسيرات والمعارف المتراكمة عبر التاريخ للنص أو المرتكزة عليه. كذلك فهو ينكر المذاهب الإسلامية، السنية وغيرها.

إن ما يسمى الأصولية الإسلامية، وهي تيارات مختلفة تستند بدرجة أو بأخرى، في المجال العربي، إلى سيد قطب، تنكر أن يكون الفهم للنص، وعلاقة الإنسان المسلم بالنص، أمراً بينه وبين ربه. هي تفترض بشكل مطلق أن فهم النص جوهر قائم فيه لا دخل للبشر فيه غير حسن التلقي له. إنها تحكم على المسلمين سلفاً بالهزيمة معتبرة أنهم قد تخلوا عن قواعد الدين الصحيح. تدين هذه التيارات المجتمع الإسلامي ولا تتورع عن تكفيره. هنا أيضاً ليس التخلف علاقةً مع الآخر (الذي هو الغرب الامبريالي) بل هو أمر سابق لهذه العلاقة لأنه ينتج عن عوامل كامنة فينا؛ وهي قصورنا في فهم العصر عند التحديثيين وتخلينا عن قواعد الدين الصحيح عند الأصولين.

ولقد تمادت التيارات التي تستند إلى نقد المجتمع العربي الإسلامي فقدمت نقداً يصل إلى حد الإدانة بشتى فرقها (العلمانية اليسارية منها، أو الاصولية الدينية) وقد جعل ذلك منها ومنه ليس وسيلةً لمعالجة مشاكل الأمة ونهوضها بل وجهاً آخر لنزعة غربية عنصرية متغطرسة ترى في تخلف الأمة ظاهرةً من ظواهر طبيعتها المتأخرة المتدنية المستوى بالنسبة للغرب المتقدم. إنهما وجهان لعملةٍ واحدة، الأولى تصدر عن عقدة الدونية لدى نخبتنا الثقافية والثانية تصدر عن الاستكبار الغربي. وليس بعيداً عن الحقيقة الزعم أن النخبة الثقافية العربية، بما فيها الأصولية الدينية التي مرجعها سيد قطب المتأثر بالبنيوية السائدة لدى الغرب في الربع الثاني من القرن العشرين، هي حصيلة التبعية الثقافية للغرب. لكن هذه التبعية تنتج مفاهيم الغرب معكوسةً وكاريكاتوريةً في آن واحد.

تؤدي نزعة إدانة المجتمع بأصحابها إلى الخروج من المجتمع والعيش على

أطرافه. هذه هي حال النخبة العلمانية اليسارية التي صارت هامشيةً أو مأجورةً لدى السلطات الحاكمة، كما هي حال الفرق الأصولية الدينية التي تختبىء وراء أعمال إرهابية فردية معزولة وتعيش في عزلة عن المجتمع داعية إلى تكفيره والهجرة منه. لكن ذلك كله يختلف عن نزعة العزوف عن السياسة لدى الجماهير التي تتشكل منها أكثرية الأمة.

إن حالة العزوف عن السياسي لدى الجماهير تعبير عن رفضها للدولة القطرية التي صار عجزها عن تحقيق أهدافها التي تزعم مطابقتها لأهداف الأمة، عجزاً كاملاً. فالدولة القطرية مهما كانت الشعارات المعلنة لها، تتصالح مع اسرائيل، وتتمسك بوضعيتها القطرية رافضةً أي نهج وحدوي، وتبدّد ثروات الأمة بل تسخرها لخدمة الغرب. ولا يختلف في ذلك نظام دولة قطرية تقدمية عن أخرى محافظة أو رجعية. فالدولة القطرية بما تعنيه من تجزئة للأمة وتبديد لمواردها البشرية والمادية هي القاعدة للهزيمة حتى ولو توافر حسن النية عند حكامها. لذلك نفضت جماهير الأمة يدها منها وصارت تتحاشى التعاطي معها إلا فيما يتعلق بتسيير الأمور اليومية الضرورية.

لم تعد الدولة القطرية موضوعاً للسياسة عند جماهير الأمة لأنها هي نفسها قد تخلت عن الدور المطلوب منها في التعبير عن مطامح الأمة التي لا تتحقق دون أن تلغي الدولة القطرية ذاتها في إطار وحدوي أوسع وأشمل. إن مأزق الدولة القطرية هو أنها تفقد شرعيتها ما لم تعمل على إلغاء نفسها. ذلك أنها بمجرد أن تحاول البقاء يصير وجودها غير شرعي في نظر الأمة، ولا تكون شرعية إلا في مرحلية انتقالية حين تباشر بالانضمام إلى دولةٍ قطرية أخرى لتحقيق وحدة من نوع ما. تلك كانت حالة الأمة في المرحلة التي تلت الحرب العالمية الثانية، حين اعتبرت الجماهير أن استقلال الدول العربية لن يؤدي إلى تأييد الدولة القطرية بل سيكون مقدمة لتحقيق الوحدة العربية. كان الاعتبار آنذاك أن الدولة القطرية الاستقلالية مرحلة انتقالية نحو الوحدة. وهذا ما يفسر الزخم السياسي الذي كان سائداً لدى الجماهير الشعبية.

إن العزوف السياسي عند الجماهير الآن ليس تعبيراً عن تخلف وليس استمراراً لأمر تقليدي بقدر ما هو رفض للتعاطي مع الدولة القطرية السائدة وأجهزتها. إنه الموقف السياسي الوحيد الممكن في الظروف الراهنة.

ويختلف العزوف السياسي الجماهيري عن موقف النخبة التي تعبر عن عزوفها بنقد المجتمع نقداً يتعدى التفتيش عن حلول ممكنة على أساس الظروف الموضوعية المعطاة ويدّعي لأصحابه إمكانية، بل ضرورة، خلق مجتمع جديد يتقبل الحلول المطروحة.

فهذه النخبة لا تعمل على تلبية حاجات المجتمع بل تفترض حاجات معينة وتفترض أيضاً أن عليها خلق مجتمع يتناسب مع هذه الحاجات. يذكّرنا هذا الأمر بنمط الاستهلاك الغربي الذي يعتمد على خلق حاجات معينة، وغير ضرورية أحياناً من أجل تصريف السلع المنتجة فالانتاج ليس وسيلةً من أجل تلبية الحاجات، بقدر ما تكون الحاجةً وسيلة لتصريف الانتاج.

إن المهمة الأساسية للنخبة في العادة هي صيانة أفكار المجتمع والعمل في قيادته ودفعه نحو تحقيق طموحاته. في نفس الوقت، على النخبة، لكي تحقق شيئاً من هذه الطموحات، أن تكون وسيطاً بين الدولة والمجتمع. فهي يمكن أن توالي الدولة حيناً، وتعارضها حيناً آخر، لكنها لا يمكن أن تنفصل عن المجتمع دون أن تفقد شرعية كيانها ومبرر وجودها. إن العمل الثقافي الذي يشكل القاعدة لوجود النخبة يفقد كل قيمة ما لم يرتكز إلى المجتمع، إلى الإنسان، بشكل أو بآخر. وقد حكمت النخبة العربية على نفسها بالفشل عندما مارست عملها الثقافي بمستوى سطحي، وعندما تخلت عن المجتمع لصالح الدولة القطرية فاقدة الشرعية.

وهكذا كان العزوف السياسي عند جمهور الأمة العربية نتيجةً حتميةً للحالة التي وصلت إليها الدولة القطرية التي تخلت عن العمل لتحقيق مصالح الأمة وأهدافها. لكن العزوف السياسي عند النخبة هو إلى حد كبير إن لم يكن سبباً لهذا التخلي فهو يدعمه ويقويه. إذا كان العزوف عند الجمهور تعبيراً عن رفضه

التعاطي مع الدولة القطرية التي يدينها؛ فإن ذلك في الوقت نفسه تعبير عن موقف سياسي يعري الدولة القطرية. أما العزوف عند النخبة فهو لا يعني التخلي عن التعاطي مع الدولة القطرية ولا حتى الامتناع عن العمل من أجل الوصول إلى السلطة في هذه الدولة؛ إنه عزوف عن التعبير عن حركة المجتمع وانحياز إلى جانب السلطة السياسية والدولة القطرية (رغم الانتقادات التي يمكن أن توجِّهها إليها أحياناً). فالتخلي عن المجتمع يحول السياسة إلى مجرد اشاعات تتناقلها الألسن حول افعال يرتكبها أفراد السلطة في الخفاء وإلى مجرد أحابيل تحاك في بلاطات السلاطين. فعندما صبت النخبة جام غضبها بالنقد والتجريح على المجتمع، لم يبق لها إلّا أن تكون مجموعة خدمٍ وخصيان في أقبية القصر.

تتشكل النخبة، التي نتحدث عنها، من فريقين، أولهما فريق متغربن، بمعنى أنه تربى على نمط تقليد للغرب، وحاول القيام بمهمة تغيير المجتمع حسب الصورة المرسومة في ذهنه، ولما فشل تخلى عن المجتمع، ناقداً، ومستخدماً ذريعة التخلف من أجل تبرير معارضته للمجتمع، فانتهى إلى موقع التبعية للدولة القطرية التي كان المجتمع قد تخلى عنها وأدانها. أما الفريق الثاني فهو تيار الأصولية الدينية التي انطلقت من موقف النقد للمجتمع إلى تكفيره ثم للهجرة كي تعيش على هامشه وتناوش السلطة من مواقعها الهامشية. لكن الأصولية الاسلامية جزء من المؤسسة السياسية رغم معارضتها للسلطة الحاكمة؛ علماً بأن كل مؤسسة سياسية (establishment) تنقسم إلى فريق موالٍ وفريق معارض. والمعارضة والموالاة هنا يقتصران على مواقف من الوزراء ورؤساء الحكومات والبلديات في إطار الخضوع المطلق لفكرة السلطان الشامل.

ويختلف هذان الفريقان طبعاً عن النخبة التقليدية، التي تلاشت منذ القرن الماضي، والتي ما تخلت عن دورها منذ بداية الإسلام في التعبير عن حركة المجتمع وحاجاته وعن دور الوساطة بين المجتمع والدولة. لم تكن هذه النخبة بما فيها من علماء وفقهاء تابعة للدولة، وان كانت بعض أجنحتها تعمل لدى السلطان من أجل استكمال دور الوساطة بين الدولة والمجتمع. ولا ننسى أنّ كثيراً من المؤسسين والرموز في هذه النخبة قد اضطهدوا على يد السلطان أو

قتلوا تحت التعذيب أو ماتوا في السجون.

لقد تلاشى الدور التقليدي للنخبة مع زوال النخبة التقليدية التي حلت مكانها نخبة حديثة ذات شقين أحدهما علماني (يساري أو ليبرالي) وثانيهما أصولي إسلامي. والأصولية الإسلامية لا تنتمي إلى التراث الثقافي والديني بل إلى المذاهب الفكرية والادبية البنيوية التي نشأت في أوروبا في النصف الأول من هذا القرن. ومع ظهور النخبة الجديدة التي أعلنت تخليها عن المجتمع وعدائها له (بحجة تخلفه) ومارست التبعية للدولة القطرية فاقدة الشرعية، تحررت الدولة من كل رقابة أو قيد يمكن أن يمارسهما المجتمع بواسطة النخبة. وصار سلوك الدولة عشوائياً لأنه ليس هناك من يطالبها بشيء. والقمع الذي تمارسه الدولة القطرية ليس مصدره طابعها التسلطي وحسب، بل يرتبط ارتباطاً وثيقاً بانعدام مواجهة المجتمع للدولة عندما فقد المجتمع أداته الوحيدة (النخبة) التي يمكن أن تقوده في المواجهة. إن قمع الدولة القطرية يعود إلى تسلط الحكام وإلى تخلي النخبة عن دورها في آن معاً. لكن الدولة القطرية ما كانت لتحتاج إلى قمع الجمهور لو كانت تتقي به وتتمتع بثقته في وقت واحد، فهي دولةٌ فقدت شرعيتها في اللحظة التي فقدت فيها ثقة الجمهور بها. وما كانت هذه الدولة لتفتقد ثقة الجمهور بها لو استطاعت تحقيق بعض مطامحه.

ليس النقد الجارح للمجتمع هو المطلوب بل العمل السياسي المستند إلى أساس ثقافي متين وعميق.

إنّ الوضع الآن أنّ سلطات الدولة العربية المعاصرة مصرةٌ على البقاء بعد ذهاب المشروع وضياعه، والشرعية ومسوِّغاتها. وهي مصرةٌ على البقاء بدون ترددٍ أو ادّعاءٍ لإمكان القيام بشيء بعد أن ضاع أو ضُيِّعَ كُلُّ شيء.

* * * *

يتضمن هذا العدد من مجلة الاجتهاد دراساتٍ وبحوثاً في رؤى ونظريات الدولة الوطنية والدولة القومية والدولة الإسلامية. كما يتضمن ملفاً فرعياً في «مصائر الدولة العربية المعاصرة». وسنستكمل مسألة الدولة في الوطن العربي في المرحلة الحاضرة في العدد المقبل.

أصل السلطة في الإسلام: الخلافة والدولة (*)

برهان غليون

الإسلام والدولة:

ما فكّر الإسلام بالدولة، ولا كانت قضية إقامة الدولة من مشاغله، وإلّا لما كان ديناً، ولما نجح في تكوين الدولة. لكن الدولة كانت، دون شك، أحد منتجاته الجانبية الحتمية. ولم يتحدث الإسلام عن السياسة أو يقدم رأيه فيها، فهي تعني المقابل للوحي والمعرفة الدينية، لأنها مرتبطة بالعقل والحنكة والحيلة والخدعة، كما هي الحرب. وليس من قبيل الصدفة تجاهل القرآن لها. فهذا التجاهل نابع من الاختيار الأول للدين والروح بالمعنى الإرادي والباطني كوعاءٍ للرسالة مقابل الدولة التي كانت رديفاً لقوة السيطرة القهرية. وكلمة «الدولة الإسلامية» نفسها كلمة مبتدعة حديثة تعبّر عن تأثر الفكر الإسلامي المعاصر الشديد بالفكر الحديث السائد. ذلك أن هذا الفكر هو الذي يعطي للدولة هذه الأهمية الاستثنائية والخاصة التي تجعل منها المعبود الحقيقي للمجتمع، لأنه يطابق فيها بين هويته وقيمه وروحه ونظامه وغاياته. ولم يكن هذا هو الحال في الماضي. فلم تكن للدولة في الإسلام الأول قيمة إيجابية، ولم يكن لها في الإسلام التاريخي نفسه القيمة التي نميل إلى إعطائها لها اليوم، والتي جاءت

(*) فصلٌ من كتابٍ للأستاذ برهان غليون صدر في خريف العام ١٩٩١ بعنوان: نقد السياسة: الدولة والدين.

بالضبط من السعي إلى التقليل من أهمية الدين، بل تهميشه وخلق بديل عنه. ذلك لأنها لم تكن تُعتبر تجسيداً لمبدأ أخلاقي وروحي بقدر ما كانت في أفضل الأوضاع أداةً صمّاء يستخدمها المبدأ الأخلاقي الواعي كوسيلة لتحقيق نفسه، وفي الأحوال الطبيعية كانت تُعتبر التجسيد الأعمق للتنافس على الدنيا والصراع في سبيل المصالح والمنافع والمكاسب الفانية، مما يبتعد عنه المسلم بطبعه ويربأ بنفسه عن المشاركة فيه. في حين أن أصل نشوء الجماعات هو تبلور مبدأ أخلاقي لا بد منه لتبرير وجودها ووحدتها وضمان ناجعية مؤسساتها[1].

ولم يَعِد القرآنُ العربَ أو المسلمين بدولة، ولا أثار حماسهم بالحديث عن منافعها وخيراتها، ولكنه وعدهم بالجنّة والرضى الإلّهي والمغفرة. ولم يطلب منهم أن يحكموا الآخرين وينتزعوا منهم أراضيهم وأقواتهم ويقتلوهم ويبيدوا نسلهمَ، كما جاء في العهد القديم إزاء شعب كنعان، ولكنه طلب منهم الرحمة وتبليغ الرسالة، والمعاملة الحسنة والتقوى والعدل والإحسان والصَدَقة ومخافة الله، حتى صاروا يخشون الحكم ويرفضونه كي يتجنبوا مخاطر الظلم. ولم يعلّمهم علوم السياسة والحرب، أي تشييد الدول والسلطنات، ولكنه علّمهم المبادىء التي تتجاوز مسألة تكوين الدول ذاتها، وتمثل الشرط الأول لوجودها، مبادىء

(١) ليس هناك في الواقع أخطر على الدين بما هو في الأساس تفجير لمشاعر الايمان أي الانخراط الطوعي في عقيدة ومبدأ، من فرض العقيدة بالقوة، لأن هذا يعني إلغاء الإرادة والمسؤولية والاعتراف بأن موضوع المراهنة الأكبر للدين، وهو التواصل الروحي في الله، وعبره، والأخوة الطبيعية التي يعبر عنها الاشتراك في الروح الواحدة، غير مضمونة. وإذا كان القهر وليس الهداية والتربية هي العامل الأساسي في تحقيق نظام المجتمع والعالم، فلن يعود للتبشير بما هو منهج الدين الأساسي أي أساس عقلاني أو أخلاقي. والواقع أن النزعة المتزايدة لتضخيم دور الدولة نابعة إلى حد كبير من الرغبة في القهر والايمان به كأسلوب رئيسي في تحقيق العدل والنظام. وليس لهذه النزعة في نظري علاقة بمبدأ الجهاد، بما هو استخدام للقوة في العصر الأول لصالح الدين، ذلك أن الجهاد كان يعني استخدام القهر ضد القوى العسكرية المنظمة للدولة القهرية أولاً، وليس ضد الجمهور العادي، وثانياً، ايماناً بأن هذه القوة الطغيانية هي التي تحول دون وصول الرسالة إلى الجمهور الواسع، الذي يعتبره الاسلام بالفطرة جمهور المسلمين. فإذا انتفت هذه الدولة القهرية، أو حصل الاتصال الطبيعي والعملي مع الناس، لم يعد هناك من منهج آخر في نشر الرسالة إلاّ بالتي هي أحسن، ﴿أدْعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾.

الحياة الجماعية والعمل الجماعي والتعاون المادي والتضامن الروحي. وهي التي سوف تمكّنهم من وراثة الأرض، أي الحضارة، وتُخضع لإرادتهم الدول والملوك معاً. وقد وجدوا في هذا الدين وهذه المبادىء تكريماً يتجاوز بكثير تكريم سلطة الملك، لأنه سوف يكون هو نفسه مصدر تكوين الدول والإمارات جميعاً، ومن ورائها مصدر اندراجهم في التاريخ العالمي كفاعلين رئيسيين، ولأنه سوف يحفظهم من خطر الانطواء على دولة أو الانغلاق على نظام حكم. لقد كانت رسالة العرب في الإسلام أكبر من بناء الدولة بكثير، وأكثر تحفيزاً. كانت رسالة الأمر بالمعروف، أي بالخير، والنهي عن المنكر، أي حمل كلمة الحق إلى كل أصقاع الأرض، ونشر العدل في كل مكان والجهاد في سبيله. كانت رسالة التضحية الكلية والدائمة في كفاح لا يَكِلّ من أجل العقيدة ورفع راية الإيمان والدين الصحيح. ولو تحدث القرآن أو الرسول في الدولة والكيان السياسي المنظم والمنظم للجماعة لأخضع الدين للدولة، وجعل من بنائها مقصد الدين وغايته، ولكانت النتيجة تأسيس الدولة الإلهية والدينية بالمعنى الحرفي للكلمة على الأرض، ومن ثم انتفاء الحاجة للبعث والحساب ويوم الدين. ولو حصل ذلك لكان محمد جابياً ولم يكن هادياً.

إن دولة المسلمين، بما تشمل الدولة من مبادىء التنظيم المدني وطرائقه ووسائله، وتكوين السلطة (الطاعة) وتنظيمها وتوجيهها، أي الدولة كإطار للتنظيم والانتظام الأخلاقي العام، لم تكن شيئاً آخر في الإسلام إذن سوى الدين نفسه. وهذا هو مصدر الشرعية التاريخية للنبوّة وتفوقها على السياسة أو الدولة القهرية كما كان يُنظر إليها، وكانت تمارس بالفعل. لقد ولدت النبوة عند العرب كحركة ثورية بالمعنى العميق للكلمة. وكان النبي قائداً روحياً وسياسياً وعسكرياً لهذه الحركة، أي كان يجمع في يده مهام الهداية والرعاية والحرب معاً، بما كان يمثله من وسيطٍ بين السماء والأرض، أي لأنه كان حاملاً للرسالة ومتلقّياً للوحي. وكان بذلك المحور الذي تلتفّ من حوله الجماعة بقدر ما كانت النبوة ملهم هذه الجماعة ومنبع القيم العاملة على تنظيمها بما هي جماعة الرسالة والوحي. فلا يوجد هنا أي اختلاط بين الدين والدولة، وإن وجد توحيد عميق

بين التبشير بالرسالة واستخدام القوة. فالنبوّة ليست حاصل جمع السياسة والدين، ولكنها حالة استثنائية وسياسة كاملة من حيث هي دين، مرهونة بوجود الرسول ووجود الوحي الذي يجعل الجماعة مسيَّرةً مباشرة، يوماً بيوم وساعةً بساعة، من قِبَل القدرة الإلّهية. وكان شعب المسلمين يعيش هذه الحالة باعتبارها حالةً إلّهية خاصةً يتميّز بها عن غيره، وتؤسِّس لوجوده، وتجعل منه الشعب الذي اختاره الله لنشر رسالته الكبرى والأخيرة. ولم تكن غاية اجتماع هذا الشعب ومبرر وجوده أيضاً رعاية المصالح الدنيوية، ولكنْ هداية البشرية. ولم يكن المسلمون يتحركون بدافع المصلحة الذاتية أو بالولاء لقيادة أو زعامة مدنية، قبلية أو سياسية، ولكن بحافز الإيمان والشكر لله والعمل في سبيله وتحت إشرافه، والمشاركة في تحقيق رسالته وعدله.

وقد نادى القرآن المسلمين دائماً باسمهم كأمة، أي كشعبٍ قائم بنفسه ودينه وعقيدته وليس بالدولة: ﴿كنتم خير أمةٍ أُخرجت للناس﴾ وجعل وسيلتهم لتحقيق أمر الله، الجهاد، الأكبر والأصغر، باعتباره عملاً مستمراً، اجتماعياً وتربوياً وفكرياً وسياسياً وعسكرياً معاً، ينطبق على سلوك الفرد والجماعة في الوقت نفسه.

وفي هذا المنظور الربّاني لم يكن للدولة مكان ولا مقام ولا نصاب. بل كانت رمزاً للحكم اللاديني، أي للملك الكسروي والهرقلي الظالم والمتسلّط الذي لا مبدأ له ولا رسالة سوى البقاء. كانت الدولة تعني الاجتماع المدني في الحكم للحكم وبالحكم، مقابل الدين الذي يعني الاجتماع المدني في الإيمان وللإيمان وبالإيمان، أي أخذاً برسالة، وجهاداً في سبيل الحق وإعلاء كلمة الله واسمه. ولذلك ارتبطت كلمة السلطان بمعنى القوة المجردة والحكم بالقوة، وتطابقت في مقاصدها مع ما كان يفهمه المسلمون على أنه حكم الطبيعة أو الدولة الذي كان متبعاً في الأمم البائدة والهالكة. وهذا هو ميدان المقارنة بين حكم الله، أي حكم الأخلاق والدين كإطار للتنظيم الاجتماعي، وحكم الطاغوت، أو الدولة كمبدأ قسري للتنظيم. وقد أبرز ذلك القرآن في نقده الشديد والعنيف لكل ما له علاقةٌ بالدول السابقة، ومساواته بين السلطان

والقهر والجبروت. وضرب أمثلة على ذلك في قوم عاد وثمود وفرعون وإرم ذات العماد وكل الممالك التي درست، أو لا بد أن تدرس، لأنها تقوم على القوة والطغيان. تقول الآية ﴿إن الملوك إذا دخلوا قريةً أفسدوها﴾. وليس المقصود بالطبع الاسم الخاص بنظام الملكية، استثناءً لرؤساء الدولة الجمهوريين أو الخلفاء أو غيرهم، وإنما هو الحكام كرموز للدولة، كنظام قهري للمجتمع، على مختلف أسمائهم من أباطرة وقياصرة وأكاسرة وفراعنة، مقابل الأنبياء والحكماء والعلماء من ورثتهم. وبالمثل، لم يختلف الإسلام عن اليهودية في أنه لم يفهم بالتوريث للعرب تأهيلهم للتعاقب على الملك السياسي، ولكن أكثر من ذلك، في تكليفهم بالقضاء على كل الدول في سبيل نشر الرسالة والذهاب بها إلى ما وراء كل حدود، والوصول إلى قلب البشرية في كل مكان. ولذلك لم يتحدث القرآن أبداً عن دولةٍ أو ملكٍ مسلمٍ أو إسلامي، وإنما تحدث عن نصر الله والفتح، ليؤكد على التكليف الرسالي والتبشيري والإنساني. لقد كان التفكير بدولة الله، أي بتطبيق حكم الله من خلال الدولة، بمثابة مفارقة كبرى، تعلن أن هدف الدين هو بناء الدولة، وتشير مباشرةً إلى عودة القيصرية، وتهدد بنفي أصالة النموذج الديني والنبوي، وجعل النبوة قيادةً سياسية، أي حسب نموذج ذلك الزمان، جبروتاً، بدل أن تكون هدايةً روحيةً ووحياً ربانياً[٢].

باختصار، كان الدين، أي منهج الهداية العقيدية مقابل منهج القهر

(٢) عن حق. فقد كانت فكرة دولة الله هي أصل ضياع المسيحية في الفكرة الامبراطورية. ولعل خير من أبرز ذلك القديس أوغسطين في كتابه مدينة الله، (بدأه سنة ٤١٣ وفرغ منه ٤٢٦)، والذي سوف يصبح من كلاسيكيات القرون الوسطى السياسية. ففي دفاعه عن الدين المسيحي ضد متهميه بأنه سبب انهيار الامبراطورية الرومانية حاول أن يطور مفهوم ملكوت الله كتعويض للبشرية عن انهيار ملكوت الانسان، فقال إنه إذا جاز أن تتحطم مدينة الانسان المبنية على القوة المادية، فإن مدينة الله لا تزال بخير. وإذا كان بوسع البشر قتل الجسد، فليس بمقدورهم المساس بالروح. والمقصود أن المدينة الأرضية المادية لا بد أن تفنى كما يفنى الجسد، أما مدينة الله القائمة على المبادىء الروحية فهي تدوم ما دامت الروح. وقد فسرت كلمة ملكوت الله والروح هنا على أنها الكنيسة، باعتبارها التجسيد لمبادىء الله. واستخدمت فلسفة أوغسطين لإقامة مدينة الله على الأرض، أي البابوية ـ الامبراطورية. أنظر أيضاً، ل.م. هارتمان و ج. باراكلاف، الدولة والإمبراطورية في العصور الوسطى، ترجمة وتقديم جوزيف نسيم يوسف، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٠، ص ٥٨.

السياسي، هو النموذج الذي ارتآه الله للعرب والمسلمين كأسلوب لبناء التضامن وطريقة في التعامل الجماعي واستيعاب العالم. وبه فضّلهم على العالمين، من أصحاب الدول والممالك الدنيوية الظالمة والطاغوتية المستندة إلى القوة. ولكن هذا النموذج ليس دولةً بديلةً ولا قاعدةً لدولةٍ دينية، أي لسلطة قهرية تستمد شرعيتها من الدين، بقدر ما هو استنهاضٌ لمشاعر الإيمان والرحمة والمودّة النائمة عند كل فرد، بما هو روح، ووعْيٌ وخليفةٌ لله وبعضٌ من قبسه ونوره، ومن ثم قابلية للتضحية الخالصة والفناء في سبيل الله.

والواقع، إن النبوّة لا تقود المؤمنين إلى الدولة، ولكنها تدعوهم إلى الخلاص من مخاطر الدولة والدنيا معاً، بما تنذُرُهم له من مهامّ ربّانية فوق - تاريخية وفوق - إنسانية. لقد باع المؤمنون أنفسهم لله، ووضعوا أرواحهم تحت تصرفه ليحققوا النصر لدعوته. وتصدقوا بدنياهم صدقةً خالصةً لله وحده. ولم يطالبوا لقاء ذلك بفائدة أو بمقابل في الأرض. وهكذا، ما كان من الممكن أو المشروع الحديث عن دولة إسلامية أو غير إسلامية. لقد كان الحديث عن دولة إسلامية بمثابة تقليص لرسالة الإسلام وتقليل من مكانة الدين وتقصير لحدوده. لقد سموا اجتماعهم فيما بعد دار الإسلام، أي فضاءه، والمجال المحمي الذي ينتشر فيه ويتحقق، وينطلق. وقد اعتقد العرب دائماً أنهم لم يتغلبوا بسلطان السياسة ولكنهم تغلبوا بسلطان الدين، أي بالإيمان الذي بثّه الإسلام في قلوبهم، والذي كان هو الهدف والغاية، أي خدمة الدين أيضاً[٣].

(٣) لذلك كل حديث عن نظرية سياسية أو عن نظرية للدولة في القرآن، هو نفي لأسبقية الدين ذاته وتفوقه. لكن هذا لا يعني أن المسلمين كمجتمع تاريخي، يعيش الصراع والحرب والمصلحة والدولة والسياسة، ويفكر ويمارس، لم يطور عبر التاريخ مفاهيم وأُطراً لفهم مسألة السياسة واستيعابها، وذلك بقدر ومثل ما شادوا دولاً وحاولوا أن يحسنوا من أدائها ويفهموا منطق عملها الداخلي. لكن هذا الانتاج العقلي والفقهي والمادي للدولة ليس نظرية إلهية أو ممارسة مقدسة للسياسة والدولة، ولكنه تفكير إنساني، ومحدود بتجربة إنسانية أيضاً. وهكذا كان التعريف الذي عرفت به السياسة الشرعية مثلاً في الكتب لا يجعلها تتطابق مع الحكم الإلهي، ولكن تشمل الاجتهاد البشري. فهي عند غالبية الفقهاء «ما يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به الوحي». أنظر أحمد عبد السلام، دراسات في مصطلح السياسة عند العرب، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ١٩٧٨، ص ١٥.

وكان المسلمون يعيشون في جو المشاركة في ملحمة إلهية، أي تتجاوز التاريخ، نهايتها الحتمية والقريبة لقاء الله. بل لم يكونوا يعتقدون أنهم سوف يفتقدون نبيهم أو أنهم سوف ينفصلون عنه قبل أن يتحقق اليوم الآخر، ويكون البعث. وهذا ما يفسر رفض عمر بن الخطاب وهو الصحابي الكبير قبول فكرة موت الرسول للوهلة الأولى. ولم يكن سهلاً على المؤمنين فهم أبي بكر عندما قال: من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات. وهو أيضاً ما ألمح إليه عمر ابن الخطاب بصورة مباشرة في اليوم الثاني من بيعة السقيفة وهو يعتذر عن مبادرته في البيعة قبل التفاهم مع الآخرين: «أيها الناس إني قد قلت لكم بالأمس مقالةً فما كانت إلاّ عن رأيٍ، وما وجدْتُها في كتاب الله ولا كانت عهداً عهده إليّ رسولُ الله (ص)، ولكني قد كنت أرى أن رسولَ الله سيدبّر أمرنا حتى يكونَ آخِرنا، وإنّ الله قد أبقى فيكم كتابه الذي هدى به رسول الله فإن اعتصمتم به هداكم الله لما كان هداه له، وإنّ الله قد جمع أمركم على خيركم، صاحب رسول الله وثاني اثنين إذ هما في الغار، فقوموا فبايعوا»[4].

وعندما توفي الرسول (ﷺ) لم تُطرح مشكلة السلطة السياسية والزعامة، ولكن طُرحت مشكلة الخلافة، وملء الفراغ الذي نشأ بوفاته وشغور موقع القيادة التي كان يمارسها والتي لم يكن أحد يناقش من قبل أُسُسَها ولا طبيعتها. وهي خلافةٌ بالمعنى الحرفي للكلمة، أي نيابة الرسول، لكن مع مراعاة انتهاء النبوّة الحية، واستمرارها فقط عبر القرآن. ولذلك، لم تكن هناك حاجةٌ للتفكير في السياسة. فقد كان المطلوب الاستمرار على النهج المحمدي في قيادة حركة التقدم الإسلامي، أي عملية التبشير والهداية، وما يرتبط بها من جهاد وكفاح ضد الشِّرْك الداخلي والخارجي. ولم يخطر ببال أحدٍ أنه يبني دولةً أو يرث سلطاناً بأيِّ معنىً من المعاني. ولذلك، لم يفكر أبو بكر ولا غيره من المعاصرين في أن يطلق على نفسه لقب سلطان أو ملك، ولكنه استخدم ببساطة تعبير خليفة رسول الله. ولم يكن اختيار هذه الكلمة التي لم تكن مستخدمة بهذا المعنى أبداً من قبلُ اعتباطاً، ولكنْ تعبيراً عميقاً عن روح المهمة التي تحملها.

(٤) ابن هشام، السيرة النبوية، البابي الحلبي، القاهرة ١٩٣٦، ج ٤ ص ٣١١.

ولعل الحجة التي نقلها الأخباريون عن استبدال عمر لقب أمير المؤمنين بلقب الخليفة يؤكد هذا المعنى المباشر والدقيق للخلافة، بمعنى القيام بما كان يقوم به السابق من دور، فهم يذكرون أن عمر استثقل اسم خليفة خليفة رسول الله لطوله. ولم يطلق عمر على نفسه اسم أمير المسلمين. أي الجماعة بما هي مجموعةٌ تاريخيةٌ ماديةٌ ذات مصالح دنيوية، ولكنه استخدم اسم أمير المؤمنين، ليؤكد على مضمون مهمته، وليزيل عن الاسم أيّ لَبْسٍ فيما يتعلق بالسلطة الزمنية، وليعمّق فكرة قيادة الإيمان المجاهدة المتمحورة حول رسالة الإسلام والمجتمعة أساساً في الإيمان.

ولم يكن اختيار عبارات مثل خليفة وأمير ناجماً عن نقصٍ في معرفة العرب بمفاهيم وتقاليد الملك والسياسة. ولكن لأنهم وجدوا أنفسهم في وضع جديدٍ كلياً: وَضْع الدين بدون نبي، وليس وضع الشعب بدون زعيم. ولم يفهم الخلفاء الراشدون من الخلافة أنها سلطةٌ سياسيةٌ عاديةٌ متميّزةٌ عن سلطة الدول، أو الممالك التقليدية في تمسكها بالدين، ولكن نظروا إليها على أنها خلافة رسول الله، أي مركزاً يعبّر عن مهام مختلفة جداً عن المهام المرتبطة عادةً بالسياسة، أي فهموا منها نشر الدعوة لا رعاية مصالح الدنيا، وبالتالي خلافة الرسول في مهمته التبشيرية. فكانت إذن تعبيراً عن استمرار مهمة الهداية والتبشير وتأكيداً لها. وجوهر هذه المهمة هو الجهاد في سبيل الله، أي دون مقابل، لا بناء الدولة ولا تنظيم شؤون الدولة. ولذلك كان أول قرار اتخذه الخليفة أبو بكر هو إنفاذ جيش أُسامة للشام، تحقيقاً للإرادة التي عبّر عنها الرسول (ﷺ) قبل وفاته. وباختصار لم تكن الخلافةُ سلطةً على أمة، أي دولة، ولكنها كانت امتداداً لحالةٍ روحيةٍ تمتزج فيها دون تمييز وتتماهى العقيدةُ والجماعةُ. ولم تكن دولةً للمسلمين، أي إطاراً لتنظيم مصالحهم الدنيوية، ولكنها كانت ثورة المؤمنين أصحاب الرسالة، حيث تذوب الجماعة في السلطة وتتماهى معها وينحلّ الزمني في الإلهي وسيلةً وغايةً. تلك هي السياسة الدينية بإطلاقها ونموذجها المثالي. إنها سلطة تمسكه بمبدأ القوة ورفضه التضحية بالعنصر الجسدي، شديد المادية والواقعية حتى يمكن للمسيحية التي تحولت إلى

فكرةٍ روحيةٍ الاعتراف به كدين. وكان يبدو، بسبب أصوله الفطرية ونسبه الروحي ونزعته الهدائية الإنسانية ونظرته العالمية، شديد الغربة عن رسالة الدولة اليهودية بحيث لا يمكن لليهودية أن تشعر بالنسب إليه. وليس هناك مفهوم أفضل من الجهاد للتعبير عن روح الإسلام. فقد كان الجهاد ـ في اعتقادي ـ مبدأً وممارسةً تاريخيةً، أي كهداية وتضحية عملية ومادية، مصدر تأسيس الدين كحقيقة واقعة، كما كان مصدر بناء الدولة في الإسلام.

ففي موازاة الجهاد كدعوةٍ ونشرٍ للرسالة السماوية كانت تتبلور مفاهيم الأخوّة والتسامح والتعاون والتضامن والقيم والعبادات التي سيولد منها الدين كمذهب وقانون وشريعة. وعلى هامشه كانت تتكون مؤسسات، وتترسخ مصالح اجتماعية دنيوية، سياسية ومادية، لن تلبث أن تفرض نفسها باعتبارها جزءًا لا يتجزأ من مصالح المسلمين، وبالتالي من مصالح «الدين» بما هو جماعة المسلمين، وبقدر ما يكون التماهي بين الدين والجماعة قوياً. وفي مواجهة روح الثورة الدينية، ونزوعها للاستمرار والاندفاع إلى ما لانهاية، سوف تبرز أكثر فأكثر روح الدولة وروح الاستقرار والانتفاع الواقعي من النعم والأعطيات الإلهية، التي تحققت باسم الدين وفضله. وسوف يخلق ذلك في الإسلام حالةً سياسيةً ودينيةً جديدة، وأزمةً روحيةً وسياسيةً عميقةً وخطيرة، لم يسبق للمسلمين أن خَبَروا مثيلها. وسوف يرميهم اليأس ـ من معرفة الطريق الصحيح للخروج منها ـ في الحيرة القاتلة والتردد والشك، ويقودهم إلى السقوط والغرق في أكبر فتنةٍ عرفها تاريخ الإسلام ديناً وجماعةً.

لقد كان التبشير بالرسالة، بما هو جهادٌ في سبيل الله، وحربٌ باسمه، دافعاً رئيسياً لتطوير مؤسسات وأدوات وطرائق وإجراءات جديدة، كما يحصل في كل الثورات التاريخية. هذه المؤسسات هي التي سوف تنتزعها السلطة الدولوية، وتقيم عليها، بعد أن تعيد توظيفها المعنوي والمجالي ـ أي بعد مراجعتها ـ أُسُس الدولة القادمة. ووجود هذه العناصر الأولية في الحقبة النبوية وخلال العهد الراشدي هو الذي سوف يدفع الباحثين في تاريخ الإسلام إلى الحديث عن الدولة الإسلامية، وعن وجود نظرية للدولة والسياسة في الإسلام،

كما لو كانت هناك عمليةٌ مستمرةٌ وواعيةٌ في تركيب دولة أو نموذج للدولة. وهكذا، يعتقدون أن الدولة (الإسلامية) موجودةٌ ضمناً في القرآن والعقيدة. والحقيقة، أنّ الدولة سوف تأتي كنتاج فرعي للجهاد، أو بالأحرى كردٍّ على حاجة تحقيق الدين الجديد بمعنى الجهاد ونشر الرسالة الإلهية، رسالة الأخوّة والتضامن البشريين، بالتبشير الفكري والقوة معاً. ولكنّ هذه الدولة الجديدة لن تكون هي نفسها الدولة الإمبراطورية، لا فيما يتعلق بمركزها الاجتماعي ولا فيما يتعلق بوظائفها ومكانها الروحي بالنسبة للجماعة الجديدة. فقد غيّر الوحي والجهاد الذي تبعه، وبصورة جذرية، القيم الاجتماعية والمعاني الروحية والحاجات الإنسانية والتوازنات الاجتماعية والمفاهيم السياسية. وكانت أهم معالم هذا التغيير في الواقع انتهاء عصر السلطة الواحدة، سلطة الدولة الأحادية، ونشوء ازدواجية السلطة، أي تكوّن سلطتين في كل المجتمعات التوحيدية، واحدتها في مواجهة الأخرى. ولعل مصدر نجاح الإسلام وتقدّمه على غيره في العصر الوسيط لم ينبع إلّا من أمرٍ واحدٍ هو قوةُ استعداداته الذاتية لتجاوز ازدواجية السلطة هذه وتأسيس قاعدة التفاهم والتعاون بين السلطتين الروحية والزمنية، كشرطٍ لا محيدَ عنه للنجاح في بلورة وتحقيق أي سياسةٍ اجتماعية. وهو ما يفترض النجاح في التوصل إلى مصالحة تاريخية، أو تسوية داخلية أو تقسيم وظيفي للعمل الاجتماعي والعقيدي بين الدولة والدين، والسلطان والفقيه. أما في المجتمعات الأخرى التي أخفقت في الخروج من هذا النزاع الذي أدخله نشوء الدين التوحيدي الجديد، فقد كانت النتيجة الحرب الأهلية الدائمة، وانهيار فُرَص تكوين اجتماع مدني ثابت ومستقر، وبالتالي الإمْساك عن المبادرة التاريخية والحضارية.

ويعني هذا أنّ الدولة لم تكن موجودة في الإسلام بالولادة، ولكنها كانت ثمرة الصراع العنيف، بل العملية القيصرية التي سوف يشهدها المجتمع الإسلامي، للتوصل إلى هذه التسوية والمصالحه التاريخية. ولن تبدأ المعركة الحقيقية التي سوف تنتهي بإنشاء الودلة إلّا بعد وفاة الرسول نفسه، وانتهاء النبوّة، التي كانت تعبّر عن حقبة السيطرة المطلقة للدين على الدولة، بل عن

حقبة فناء الدولة وغيابها. ولا يغيّر من هذه الحقيقة وجود عناصر السلطة السياسية في الممارسة النبوية نفسها. إذ لن تأخذ هذه العناصر قيمها النهائية إلاّ من النظام التركيبي الجديد الذي يعيد توظيفها ويغيّر من طبيعة عملها. فوثيقة المدينة ترتبط ببلورة فكرة المسلمين أو المؤمنين كـ «أمة من دون الناس»، أكثر مما تشير إلى دولة، أو تؤكد سمات وخصائص سلطة سياسية. ووظيفتها لم تكن تختلف في هذا المجال عن مقاصد القرآن والسنّة عامة. لقد كانت أداةً من أدوات الإعداد لمرحلة الدعوة المسلحة، وتحضير الشروط الروحية والسياسية لبدء الجهاد. وهو ما حصل مباشرةً بعد استقرار المسلمين في المدينة. لقد كان الجهاد عاملاً حاسماً في بلورة فكرة وروح النبوّة كتضحية خالصة في سبيل الله والدعوة، كما كان عاملاً حاسماً في دفع المسلمين إلى الأخذ بالمبادرة العسكرية، وبناء الجيش والقوة المادية وتكوين القيادات العسكرية التي سوف تلعب دوراً كبيراً في تركيب الدولة المقبلة، إلاّ أنه لم يكن ليفضي بنفسه وتلقائياً إلى الدولة. فكل الثورات تبني قوىً وتبلور إرادةً فاعلة، ولكنها تختلف، في أهدافها وغاياتها والقيم التي تحركها، عن الدولة. وقد أبرزت حادثة سقيفة بني ساعدة أن المسلمين لم يكونوا قد استبطنوا معنى السلطة السلطانية، أي سلطة الدولة الواحدة، وأن خضوعهم من قبل لم يكن إلاّ انقياداً دينياً للدعوة وللنبي. ولم ينقذ المسلمين من الضياع في هذه المواجهة الخطرة، إلاّ الشعور العميق، والباطن، الذي تكوَّنَ لديهم بأهمية الرسالة التي يحملونها، وضرورة الحفاظ على الجماعة من الانقسام. أي كان الخوف على الأمة هو مصدر الاعتراف بسلطةِ خلافةٍ واحدة.

والواقع، أن نشوء الدولة لن يستقل عن نجاحها في مصادرة هذه المؤسسة الكبرى التي طوّرها الدين والتي حملت الإسلام إلى النصر، وهي المؤسّسةُ الرئيسيةُ التي كانت تقوم عليها السلطة الدينية، أو الدين كدولةٍ وسياسةٍ تبشيرية، أعني الجهاد، بما تعنيه من روح رسالية، وقوة معنوية، وقيادة عملية، وقوة ضاربة مادية. وكما سوف تستفيد الدولة من هذه القوة الضاربة، وتجعلها أداتها الرئيسية، بل تجعل من تطويرها ورعايتها مركز شرعيتها الحقيقية، سوف

تستفيد بالمثل من المنجزات السياسية والاستراتيجية الكبرى للحركة الدينية، وفي طليعتها تركيز فكرة السلطة المركزية الواحدة، والسيادة المطلقة للإسلام والسلطة الإسلامية على الجزيرة كلها، وتوحيد الجزيرة العربية بأجمعها، وتنقيتها من كُلِّ شِرْك. وبهذا المعنى ساهمت بلورة الأداة الرئيسية للسياسة الإيمانية والدينية، أي الجهاد في سبيل الله، وبشكلٍ خاصٍ بعد حروب الردة، مساهمةً أساسيةً في بناء الدولة المقبلة. وإلى هذه النواة العسكرية والأمة المرتبطة بها والزاحفة بإزائها، سوف يستند فيها بعد نشوء السياسة المدنية. وبسبب ما قادت إليه من فتوحات وانجازات دنيوية، سوف تتنامى الحاجة للدولة ويزيد الطلب الاسلامي عليها. وإذا كان الرسول قد أسس الأمة الاسلامية كجماعةٍ دينيةٍ، فقد دفعت الفتوح إلى تأسيسها كجماعةٍ سياسيةٍ أيضاً، أي اضطرتها إلى أن تعيد بناء سلوكها من منظور حاجات الاستراتيجية الكبرى.

ومن الشائع القول عن عمر بن الخطاب أنه مؤسس الدولة الإسلامية. وهذا صحيح فقط من وجهة تقدير مساهمته الكبرى في تطوير وسائل السياسة الدينية وأدواتها، وهي الوسائل التي سوف ترثها الدولة. ولكنّ جوهر سياسة عمر لم يكن شيئاً آخر سوى متابعة أهداف السياسة الدينية للخليفة الأول وبالتالي للرسول، على طريق تنظيم الفتوحات الدينية، وحماية الجماعة الإسلامية الناشئة وتعميق التربية الإسلامية والقرآنية. وهو صحيحٌ أيضاً بقدر ما كان عمر وراء تنظيم الإدارة المدنية التي يجسِّدها إنشاء دواوين العطاء والجند، وتنظيم الولايات والإمارات والقيادات العسكرية. وهو صحيح كذلك بقدر ما عمل عمر على تنظيم سياسة الهجرة العربية إلى الأمصار، ودفع العرب وتشجيعهم على الاستقرار وبناء المدن الجديدة فيها. وهو صحيحٌ أخيراً بما أشاعه حكمه من روح العدل والأمان والطمأنينة التي خلقت الحوافز نحو الثقة والنظر بإيجابية للقيادة السياسية وللحكومة. والواقع أن عمر كان رجل استراتيجية كبيراً، وهو الذي اكتشف أهمية استخدام آليات السياسة الدولوية، من إدارة وتنظيم، كأدوات لخدمة مشروع التبشير ونشر الدين. لكنّ السياسة، والدولة الجنينية بقيت عنده وسيلةً لغاية، لا غايةً في ذاتها. لكنه دون أن يقصد، كان قد أنشأ

كل الشروط اللازمة لولادة الدولة كحقيقةٍ مغايرةٍ للدين، ومجاورةٍ له. وهو ما سوف يتأكد أكثر فأكثر مع تراجع الحماس الديني أو توقف الفتوح[٥].

وقد وقع على عثمان بن عفان، آخر الخلفاء الراشدين قبل الفتنة والانقسام، عبء التفكير بمغزى هذا التحول العميق الذي بدأ يطرأ على الجماعة الدينية وسلوكها وحاجاتها، وأن يسعى للإجابة عليه، نظرياً وعملياً. وهو الذي سوف يعبّر، في حياته ومحنته وموته، عن التوتر الهائل الذي بدأ يعيشه هذا الكائن المدني الجديد ذو الرأسين المتصارعين. وهو الذي سوف يحمل أيضاً هذه الازدواجية الدينية والدولوية ويكون أول ضحاياها. ففي عهده، وبعد الانتصارات العظيمة لجيوش المسلمين، بدأ الوعي الاسلامي يكتشف معنى الدنيا، وطعم الإمبراطورية والدولة. وعلى لسانه سوف تُلفظ لأول مرة فكرة الدولة المتميزة والمستقلة عن الثورة، وتتبلور قيمة السياسة كوسيلة لرعاية هذه المصالح الدنيوية الجديدة والهائلة التي جلبها الدين والفتح الديني، وضرورة تنظيمها وتقسيمها. ولم يكن اغتياله والفتنة الكبرى التي أثارها تعبيراً عن القوة الفظيعة التي بدأت تمارسها هذه المصالح على مجتمع المسلمين، ولكنه سوف يكون الفعل الرمزي، والقتل الرمزي المؤسِّس للدولة والسياسة ذاتها. ومنه سوف تولد أول دولة «إسلامية» فعلية. ويمثل عهده، كما مثل هو في موته حلقة الانتقال ـ والقطيعة معاً ـ من حقبة الروح الرسالية للخلافة إلى حقبة سيطرة الروح العملية والسياسية للدولة. فهو من جهة، امتداد لعهد الكفاح الرسالي

(٥) يحلل هشام جعيط بقوة هذه الحالة النادرة عندما يشير إلى أن سياسة عمر بن الخطاب كانت تقوم على «وضع الدولة كخادم للجماعة وليس العكس». «بالتأكيد كان الخليفة يبين الأهداف للمقاتلة ويؤطرهم، وينظم شؤونهم، لكن كان يريد أن يخدمهم، وذلك بوضع نفسه وسيطاً بينهم وبين العالم. وحتى الفتح لم يكن يتم باسم الدولة ولكن في سبيل الاسلام والمسلمين. ولم يكن التضرع للدولة ولكن لله، فهو الذي كان يعطي المسلمين انتصاراتهم والأراضي المفتوحة». الفتنة الكبرى، الدين والسياسة في الإسلام الأول، غاليمار، باريس ١٩٨٩، ص ٩٤ ـ ٩٥.
ولكن حتى هذه «الدولة» التي كانت تضع مصالح المسلمين الدينية، أي الدعوة للدين ونشره، قبل الدنيوية، لم تكن تعتبر نفسها دولة دينية، أو لم تدع أنها صاحبة سلطة دينية. لقد كانت وسيطةً بين جماعة المسلمين والعالم وليس بينها وبين الله.

والجهاد المنزَّه عن الغرض، وترسيخ قواعد السياسة الدينية واستمرار للفتوحات العظيمة، وهو من جهة ثانية، انبعاث على أسس جديدة للقيم الدنيوية، لمفاهيم التمتع بالحياة، والتوزيع غير المتساوي، والاعتبارات والقيم العصبية للأرستقراطية العربية بما هي نصاب سياسي، أي عصبية سلطة[٦]. ولهذا، كان من الطبيعي أن يحصل التفجر والانقسام في عهده، وأن يتفاقم فيه التوتر داخل السياسة الدينية نفسها بين المواقع المستمدة من المكانة الفردية في العقيدة والسابقة في الإسلام، وبين المواقع المستمدة من السيادة والرئاسة المدنية القديمة. وهكذا أيضاً، بقدر ما كان عهده عهد الازدهار والعظمة، كان عهد الدمار والفتنة والانبهار. وبقدر ما كان عهد تبلور روح الورع والتقوى والعدل والشدة على النفس، مما سوف يبرز على يد القراء والخوارج والصحابة المنسحبين من النزاع كأبي ذر، كان أيضاً عهد تفجر المطامع والمصالح الدنيوية والنزوعات السلطانية.

كان عثمان واعياً تماماً لحقيقة الوضع الجديد عندما توجَّه في كتابه للعامة قائلاً: أمّا بعد، فإنكم إنما بلغتم بالاقتداء والاتباع فلا تلفِتنّكم الدنيا عن أمركم فإنّ أمر هذه صائرٌ إلى الابتداع بعد اجتماع ثلاثٍ فيكم: تكامُل النِعَم وبلوغ أولادكم من السبايا وقراءة الأعراب والأعاجم القرآن. فإن رسول الله (ﷺ) قال: «الكفر في العجمة فإذا استعجم عليهم أمر تكلموا وابتدعوا». وهذه العناصر الثلاثة هي التي قلبت ميزان القوى، وأكرهت عثمان، الذي كان أكثر الناس في دينه اتباعاً، على ابتداع الآلة التي تستطيع أن تواكب صعود مصالح الدنيا وبروزها، وتنظمها، أعني السياسة، والدولة. وربما كان «جمع

(٦) وقد احتفظ العلماء بهذا التمييز حتى اليوم. وميز ابن خلدون الخلافة عن الملك بوضعها المصالح الدنيوية في إطار المصالح الأخروية، وجمعها بين مصالح الدنيا والدين: «وأن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغَرَض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به». المقدمة، دار العودة، بيروت، ص ١٥٠. وانظر عن مفهوم الخلافة رؤية مختلفة؛ لرضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة، بيروت ١٩٨٤، ص ٦٩ ـ ٧٨.

القرآن»، والقرآن محور بناء الجماعة والدين بعد انتهاء النبوة، أول وأهم الأعمال السياسية لعثمان، والتي سوف يستند إليها بناء الدولة. فقد عمل بهذا التوحيد والجمع على بلورة المشاعر الدينية وتركيزها حول موضوع وهدف واحد، هو تطبيق الشريعة والقرآن، وهو الذي سوف يسمح للدولة، باحتكارها تطبيق القرآن، أن تحظى بموقع الضامن للدين، والعنصر الضروري لضمان وجود واستمرار الجماعة كجماعة سياسية. لقد حوَّلَ هذا الجمع القرآن إلى مرجعية قانونية مادية، أو ملموسة، وحفظه من التحول إلى روايات متعددة للصحابة، لا يملك أحد أن يحسم في أمر الخلاف فيها، كما أصبح عليه الإنجيل من قبل. والواقع أن تعميم مصحف عثمان وإلغاء كل النسخ الأخرى، بقدر ما خلق قاعدةً عقديةً وقانونيةً ثابتةً وموحّدة للأمة، ساهم في بلورة وتثبيت فكرة السلطة المركزية. وعلى هذه السلطة كان يَرُدُّ القراء والخوارج في ثورتهم ضد عثمان ثم ضد علي بن أبي طالب نفسه.

وربما كان هؤلاء قد شعروا بأنه على قدر تبلور هذه المرجعية الواحدة والمركزية، يزداد خطر مصادرة الدين والقرآن نفسه من قبل الدولة أو السلطة، وانتزاعه من بين أيدي المؤمنين كمجتمع مدني، وكأفراد وكقوى حية، أي كجماعة. ولهذا، كان تعميم مصحف عثمان من المآخذ التي أخذها عليه «القراء» مثلما أخذوا عليه محاباته للأقارب والأنصار.

باختصار، إن ثورة الدين، بقدر ما كانت تراكم في أعقابها وعلى هامشها قوةً ومصالحَ وسلطةً دنيويةً، كانت تخلُقُ الحاجةَ إلى الدولة، وعلى حسابها أيضاً. وكما صارت الفتوح التي تحققت بفضل روح التضحية الهائلة التي فجّرها الإسلام، قاعدةً لتكوين الإمبراطورية المدنية، أصبح الجهاد وسيلةً لتكوين القوة العسكرية الضرورية لهذا الفتح. وعليهما سوف تقوم الدولة في مرحلةٍ تالية، وتستقلّ بنفسها وتؤكّد وجودها في مواجهة الدين. ولا يعني ذلك أن هذه الدولة سوف تضع نفسها بالضرورة ضد الدين، ولكنه يعني فرض وجودها والاعتراف بها وبصيرورتها الخاصة ومنطقها على الدين نفسه. وإذا كان الدين سوف يتحول إلى روح الدولة، فإن الدولة نفسها سوف تصبح جسد الدين وسلاحه وذراعه.

ولن يحدث ذلك إلّا بتغيير معاني الدولة والدين معاً. وهكذا، سوف يصبح الدين مساوياً لتطبيق الشريعة، أي قانوناً مقدَّماً للدولة، وتصبح الدولة من جديد قوةً صماء تقوم بتطبيق أو تنفيذ القانون. وما سوف يبرز من هذه العلاقة هو غياب أي آليةٍ عمليةٍ لتنظيم ومراقبة مهمة الدولة كمنفِّذٍ قهريٍّ للدين. ولذلك، فإنّ غلبة منطق الدولة على الدين أو الدين والجماعة على الدولة متعلقة بميزان القوى العملي المباشر. فليس هناك ما يمنع أن تقوم الدولة، على قدر صلاح السلطة وإيمان رجالها، بخدمة الجماعة الإسلامية ومصالحها، كما كان عليه الحال في بعض الحِقَب، أو أن تصبح في حالاتٍ أخرى خادمةً مطيعةً للحكام والجماعات التي تسيطر عليها.

ميلاد الدولة: الفتنة الكبرى:

لكن بالرغم من تجمّع عوامل الدولة عبر مسيرة الجهاد في سبيل الله، فإنّ الدولة لم تولد تلقائياً من التقاء عناصر القوة المسلحة والشريعة والجماعة وتحوّلها الطبيعي من أدوات رسالة إلى أدوات سلطة. إنّ ولادتها لن تتحقق إلّا عبر عمليةٍ جراحيةٍ خطيرةٍ ومعقّدة. فقد ارتبط نشوؤها بأخطر أزمةٍ عاشها الإسلام في كُلِّ تاريخه، ونمت من خلال الصراع والانقسام داخل الدين الرسالي والوعي الإسلامي نفسه، وفي مخاضٍ دمويٍّ عنيف ما تزال مضاعفاتُهُ حيةً في الذاكرة العربية والإسلامية حتى اليوم. ولم يحصل تقليص الإسلام لدولةٍ إلّا بعد حربٍ أهليةٍ طاحنةٍ اعتدنا أن نمرَّ عليها بسرعة، وهي التي نسمّيها في تاريخنا **بالفتنة الكبرى**. والفقرة الأولى في هذه الحرب وبدايتها، مقتل عثمان على أيدي جند الأمصار المنطلقين من مصر والعراق. وترجع الروايات التاريخية المتداولة أسباب هذه الأزمة التي أدت إلى اغتيال الخليفة إلى انتشار السخط والتذمر بسبب صعود البيت الأموي في عهده ومحاباته أبناء بيته وأقربائه في العطايا والهبات[٧].

---

(٧) في خطبة له يرد بها من أنكر عليه تقديم بني أمية على غيرهم، يؤكد عثمان حقه كإمام، ويحتج على خصومه بالقول إن ما فعله كان سياسة مقصودة، ويرفض الحديث عن خطأ أو تجاوز: «هل تفقدون من حقوقكم وأعطياتكم شيئاً فإني إلّا أفعل في الفضل ما أريد فَلِمَ كنت إماماً إذن؟ أما والله ما عاب علي من عاب منكم أمراً أجهله، ولا أتيت الذي أتيت إلّا وأنا =

وبعضها يربط هذا التذمر بالنشاط الذي قام به «ابن السوداء» عبد الله بن سبأ الـذي اعتنق الإسلام في أيّام عثمان وتنقّل كثيراً في الأمصار الإسلامية محاولاً إثارة الناس ضـدّه وضدّ أُسلوبه في الحكم والإدارة(٨). وكذلك بنشاط أبي ذر الغفاري الذي اتخذ موقفاً معادياً للبذخ والغنى الفاحش الذي بدأ يتفشى، وتحول إلى معارض سياسي علني ينكر على عثمان علانية سياسة التولية والعزل.

وقد كُتب الكثير عن تساهل عثمان في أمر المسلمين، وكرمه من بيت مالهم، حتى ثار الشك في قوة إيمانه بالرغم من أنه من المبشّرين بالجنة ومن الذين قدّموا الكثير من التضحيات والدعم للإسلام في حقبة الدعوة الأولى الصعبة، وتحدَّث البعض أيضاً عن ضعفه بسبب كِبَر سنّه، أو عن عدم قدرته السياسية. وفي اعتقادي أن عثمان كان أول من أدرك من الخلفاء تغيّر الأوضاع الاجتماعية والسياسية في مسار اللحظة النبوية والروح الرسالية. وكان أول من أدرك الحاجة للدولة وللسياسة كسندٍ ضروريٍّ للدين حسب اعتقاده. فقال

= أعرفه». من كتاب صبح الأعشى، للقلقشندي، مختارات عبد القادر زكار، ج ١، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٨١، ص ٩٧.

أما دور القرآن كمحور للجماعة الدينية، ومركز إجماع وائتلاف، فقد بدأ يبرز بقوة منذ وفاة الرسول، لأنه الأثر الوحيد والرمز الفريد للقداسة في الدين. قال عمر: «وإن الله قد أبقى فيكم كتابه الذي هدى به رسول الله فإن اعتصمتم به هداكم الله لما كان هداه له..». ابن هشام، السيرة النبوية، البابي الحلبي، القاهرة ١٩٣٦، ج ٤، ص ٣١١. وقارن برضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة، بيروت ١٩٨٤، ص ٧ - ١٣.

(٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، الطبعة الحسينية، القاهرة، ج ٥، ص ٩٨.
ويميل بعض الباحثين اليوم إلى اعتبار شخصية ابن سبأ شخصيةً مختلقةً أصلاً، لجأ إليها المؤرخون المسلمون كوسيلة لتبرئة المسلمين أنفسهم من مسؤولية ما حصل؛ أنظر مثلاً، رضوان السيد في «عبد الله بن سبأ والقابلية للاستعمار»، رسالة الجهاد، فبراير ١٩٨٩م؛ حيث يؤيد فريدلندر في هذا الاستنتاج. والواقع أن لجوء المؤرخين العرب إلى هذه الذريعة، كان ناجماً عن حقيقة أنّ منظومتهم الفكرية، المرتبطة بالايمان، أو التي لم تكن قد استقلّت نسبياً عنه، لا تستطيع أن تستوعب مفهوم الدولة، وما يرتبط به من صراع على السلطة، وتناقض المصالح المادية والبشرية. كانت لا ترى في المسلمين إلاّ ما أراد الإسلام أن يريهم في أنفسهم، أي الوحدة والأخوة والمحبة والتضامن. فكيف يمكن لجماعة مسلمة، أي واحدة أن تنتج هذا الانقسام والهرج؟ هناك لا شك أسباب خارجية، أو خارجة عن الدين وعن الجماعة الدينية. باختصار كان السبب تغييب فكرة الدنيا ذاتها والسياسة والمصلحة المرتبطة بها.

عبارته المشهورة: يَزَعُ الله بالسلطان ما لا يَزَعُ بالقرآن. والمقصود أنّ ما لا يمكن المراهنةُ على تحقيقه بالعاطفة التي يبعثها القرآن والإيمان، ينبغي تحقيقه عن طريق القهر والقوة. وكانت هذه الرؤيةُ كامنةً في جوهر الممارسة النبوية نفسها التي اعتمدت في الدعوة التبشير الروحي والقهر المادي المجسَّد في الجهاد والقتال كما ذكرنا. وهي موجودةٌ ضمناً في القرآن الذي أقر للمؤلفة قلوبهم بسهمٍ من الغنائم، وهو من الأعمال والممارسات السياسية المحضة. ومع تنامي الثروة وتنوع السلطة وتعدّد أطرافها في الأمصار والنواحي، أدرك عثمان الحاجة إلى آلية سياسية قوية تدعم النخبة الإسلامية من الصحابة. وجاء إحياؤه للأرستقراطية العربية الأموية، وإقطاعه القطائع لكبار الصحابة في سياق سعيه لاستيعاب حركة تطور طبيعي وسريع للمصالح المادية والاجتماعية للمجتمع الإسلامي الذي أصبح، بين عشيةٍ وضحاها، بالفعل مجتمعاً مالكاً وقائداً بعمومه لإمبراطورية واسعة. وقد أراد عثمان أن يدعم الدولة الناشئة بطبقة اجتماعية مستقرة لم يكن من الممكن إنشاؤها إلاّ في إطار زعامةٍ معروفةٍ وتقليدية، بدل أن يترك الأمور تفلت من يده. وهذا ما فهمه عرب الأمصار، الذين كانوا يشعرون هم أنفسهم بأنهم أحق من غيرهم، خاصةً من أولئك الذين بقوا في المدينة، في نيل الأعطيات والمغانم الناشئة عن انتصاراتهم، وتسنّم المراكز القيادية بدل البيت الأموي الذي ناصب الإسلام الفداء في فترة الدعوة الأولى.

في الواقع، لم يكن مقتل عثمان إلاّ فاتحةً للأزمة الحقيقية التي سوف تضعُ وجهاً لوجه خليفة المسلمين وأحد أكبر رجال الإسلام وأبطاله، علي بن أبي طالب من جهة، ومعاوية بن أبي سفيان، ممثل الارستقراطية القرشية التقليدية، وأحد ولاة الأمصار المفتوحة من الجهة الثانية. ويكاد المرء لا يصدق أن مثل هذه المواجهة كان يمكن أن تحدث في ذلك العهد القريب من النبوة، وأنّ والياً يمكن أن يتجرأ على خليفةٍ مثل عليٍّ ويرفض مبايعته وينكر خلافته ثم يخوض حرباً شاملةً ضده، وأخيراً وأكثر من ذلك، يخرج منتصراً. وقد قيل الكثير في تفسير هذا الحدث الضخم عن دهاء معاوية، وعن غياب الحسِّ السياسيِّ عند عليٍّ، وعن شراء معاوية للضمائر بالوعود التي أعطاها والوجوه التي قَرَّبها منه.

وقد ذكر البعض عوامل الصراع على السلطة بين الرجلين، أو ضعف إيمان معاوية وتسلّط الرغبة الجامحة في الحكم عليه كسببٍ لتفسير موقفه هذا. وقد نظر الناس عموماً إلى هذه الحرب باعتبارها حرب تنافس الدين والسياسة. وفي هذه الحالة الأخيرة، يجسّد الإمام علي الدين في الوقت الذي يجسد فيه معاوية العقل السياسي المحض.

لكن كل هذه الأسباب لا تفسر نجاح معاوية في تعبئة الجيوش وحشدها وإقناعها في الوقوف ضد الخليفة. ولا يمكن لفكرة الانتقام لعثمان الشهيد والمغدور أن تكون سبباً كافياً لهذا النجاح. فما تزال عبارة **«قميص عثمان»** تفيد لدينا مثلاً الذريعة الكاذبة أو كلمة الحق المراد بها باطل. ولا يمكن أن تكون هذه الحجة قد انطلت بسهولة على جيوش وقواد المسلمين، وفي مواجهتهم أسرة الرسول وجيش من الصحابة، مرجع الأمة ومركز قيادتها المعنوية والعلمية حتى ذلك الوقت. كما أن التنافس على السلطة لا يفسر لوحده تجرؤ معاوية على رمز الخلافة، ولا يفسر كذلك أن صحابيَّين كبيرين هما طلحة والزبير قد وقفا منذ البداية ضد علي، وفي مرحلة متقدمة من القتال وجد عليٌّ نفسه معزولاً تقريباً، ليس عن الصحابة وحسب، ولكن عن كثيرٍ من أنصاره أيضاً.

إن اندلاع حرب شاركت فيها كثرةٌ من المسلمين، واستمرارها لأكثر من خمسة أعوام كادت تقضي على العرب، وهم لا يزالون على صلةٍ قريبةٍ بالنبوة والوحي، وانتهت بانقسامهم وزوال الخلافة الدينية نفسها وقيام الملك الطبيعي لا يمكن أن يعودا ببساطةٍ لدهاء رجلٍ مهما كان مركزه، وقد كان مركزه المعنوي والمادي والسياسي أقلَّ بكثيرٍ من خصمه. وكما أنه لا شيء يُثبت في التاريخ ضعف تعلق معاوية قبل الحرب ولا بعد النصر، بالإسلام، وكل الروايات تؤكد بالمقابل خبرة علي ومراسه وشجاعته الخارقة وبراعته في الحرب والسياسة والعلم جميعاً. وأخيراً، ليس من الممكن، بعد كلّ ما ذكرناه عن روح التضحية والفداء التي كانت سائدةً بين المسلمين، قَبول فكرة هذا الانتصار الساحق والسهل للدنيا وللسياسة التي لا مبدأ لها سوى الوصول إلى السلطة، على الخلافة التي هي استمرارٌ للنبوة وروحها الدافعة. ولعل ما استقر عليه الرأي العام

الإسلامي، على مختلف اتجاهاته، من أن السبب الحقيقي لهذا التحول الكبير في تاريخ الدعوة، هـو ميكيافيلية معاوية ودهاؤه، يعكس في ذاته حقيقة الصراع وعمقه كصراع بين العقل والإيمان، والمصالح القاهرة والمعاني والمبادىء الزاجرة[٩].

ليس هناك في نظري من تفسير مُقْنع وممكن لاندلاع هذه الحرب الطويلة المدمرة وللانتصار الأموي على علي، إلاّ الاختلاط والضياع والشك الحقيقي الذي أصاب جماعة المسلمين كلها في شأن الموقف الذي ينبغي أن يتخذوه في وضع جديدٍ اصطدم فيه منطق المصالح الكبيرة والملموسة التي أصبحت تشكل جزءاً أساسياً من وجود كلّ واحدٍ منهم، وبين منطق الدعوة والرسالة. ويكفي كي ندرك عمق هذا الضياع والحيرة، أن نذكر ما تعرض له الصحابة وأهل السابقة أنفسهم من امتحان نفسي عظيم بعد مقتل عثمان دفع البعض منهم إلى الانعزال عن الحياة العامة والنزاع، كما دفع الآخرين إلى الدخول في منازعة شاملة من أجل السلطة لم تنته إلاّ بالقضاء على العديد منهم في بركان الفتنة ونارها[١٠]. ولم يكن هؤلاء جميعاً من العامة أو الذين لم يضحّوا من أجل الإسلام.

فبقدر ما كان منطق المصالح وتوزيع الغنائم والعطايا يؤكد نفسه، ويترسخ

(٩) حول معظم الموضوعات التي تتعلق بهذه الفتنة، منذ ظهور الخلاف حتى تطوره إلى نزاع مسلح، كتاب الفتنة الكبرى لهشام جعيط، وفيه يظهر الكاتب، مستنداً إلى الكشف عن الارتباط العميق في الاسلام بين السياسة والدين، أن الذي كان يمنع الانفراج والتوصل إلى اتفاق أو تفاهم هو هذا الالتباس العميق والمبدئي في السياسة الاسلامية بين الأهداف والحوافز الدينية والأهداف والحوافز السياسية. لقد كان الانشقاق الديني نفسه ثمن هذا الالتباس ومصدره معاً. ولذلك «ساد مفرد الفتنة مقترناً بمفرد الهرج للدلالة على الحرب الأهلية منذ القرن الأول الهجري. وكلمة الهرج عربية جنوبية قديمة تعني القتل» ـ كما يقول رضوان السيد في مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص ٤٠ ـ ٤١، وفيه إشارة كذلك إلى كتاب نعيم بن حماد، الفتن، وصحيح البخاري، وشرح نهج البلاغة حول الموضوع نفسه. وأنظر كذلك:
Bernard Lewis, Islamic Concepts of Revolution, in Islam in History, 1973, pp. 253 - 258; Ami Ayalon, From Fitna to Thawra, in Studia Islamica, 64. 1987, pp. 145 - 175.

(١٠) جعيط. م.ن. ص ٤١٠.

مع تزايد الانتصارات، وإرساء نظم جمع الخراج والعطاء معاً، كان منطق الرسالة والتبشير والجهاد لوجه الله يتراجع أو يفقد هيمنته المطلقة. وكانت الحاجة إلى السياسة والسياسي الذي ينظم هذه المصالح ويرعاها، أي يفكر من منطق حمايتها وتوسيعها، تبرز أكثر قوة، بقدر ما كانت الدعوة ضد الفساد والترف وعدم المساواة في التوزيع ونشوء الإقطاعات والثروات الهائلة تزدادُ قوةً وعنفاً. وعلى هذا انقسم المسلمون، ليس بين معسكرين متحاربين ديني ومدني، ولكن داخل كل معسكر وفي الوعي العميق لكل فرد. ومن هذا التمزق العميق والقلق الشامل والحيرة والتردد البعيدين بين الاستمرار في ثورةٍ لا تنتهي ابتغاءً لمرضاة الله، والاستسلام للواقع والتسليم لحاجات الدنيا، سوف تولد، بعد مخاضٍ مريرٍ، الدولةُ، وسوف تنبعث من رمادها. وما كان لها أن تولد بعد ثورة الرسالة والنبوة بدون هذا التمزق وهذا الاقتتال الذاتي، وبدون هذه الحرب الأهلية بكل معنى الكلمة، لأنها كانت تعني اختيارات ممزِّقة تمسُّ المستقبل كله. وإذا كان المسلمون لم ينجحوا في استدراك الحرب أو في التخفيف من ويلاتها أو في وقفها بسرعة، فلأنهم لم يكونوا يعرفون وهم يخوضونها أين يكمن الموقف الحق بين حماية الدعوة وحماية الدنيا. فقد كانوا في الوقت نفسه حَمَلَةَ رسالةٍ لا يريدون التخلّي عنها، وأصحاب مصالح مادية دنيوية كبيرة لا يمكنُهُم تجاهُلُها، وفي مقدّمها الإمبراطورية الجديدة نفسها التي وضعها الله بين أيديهم. وإذا كان من المؤكد أنه وجد في كلا الطرفين أقلية واعية ومدركة لخياراتها وحاسمة للأمر في نظرها، فإنّ الغالبية لم تكن تعرف ما هي الوجهة الأصلح لمصالحها. وبقدر ما كانت خُطَب علي الدينية تثير حماس الجنود، كانت المصالح الدنيوية التي تحتاج إلى السياسة تدفعهم إلى التروي، حتى أصبحت سمة هذه الخطب الرئيسية الشكوى والتقريع. وليس أقل هذه المصالح معرفة مصير الإمبراطورية الكبرى ذاتها، وما العمل بها، وما تحتاجه من رؤية استراتيجية جديدة. ويكاد المرء يعتقد اليوم عندما يقرأ هذه الخطب ويعاين تردد المواقف أن القسم الأكبر من جنود المسلمين في المعسكرين كان قد ضاع عن نفسه تماماً، وغرق في حالةٍ ثانيةٍ وجد نفسه مدفوعاً فيها بصورةٍ آلية للقتال، نتيجةً لعدم القدرة على الحسم

داخل وعيه. ولم يكن أحدٌ يقاتل عن قناعةٍ كافيةٍ، بقدر ما كان يتبع شعور الانتماء أو الولاء للمعسكر الذي ينتمي إليه. لقد كانت حرباً أهليةً، وحرباً عقيديةً، في وعي كل مسلم في الوقت نفسه، بقدر ما كان كل فرد يتخبط فيها، بين قلبٍ ما زال رساليَّ الهوى يعطف على عليٍّ الخليفة، وعقلٍ أصبح واقعيَّ المصالح يميل لمعاوية الدولة.

لقد حوّلت النبوةُ شعباً كاملاً إلى مقاتلة، ورمتهم في لجة الصراع العالمي، ووزعتهم ونشرتهم في أصقاع الأرض، بين شعوب غريبة، بعيداً عن مواطنهم وبيوتهم وأهليهم، وجعلت مصيرهم القومي كله معلقاً بانتصارهم الدائم. وليس هناك من شك أن الشعب المقاتل كان يدرك في أعماقه أن وراء الصراع على السلطة، وتمسك علي ومعاوية معاً بموقفيهما، كانت تكمن، رغم الفارق في النوايا، وجهتا نظر مختلفتان تماماً في معالجة شؤون المسلمين كجماعة وقوة مادية متحركة على مسرح التاريخ، ومن ثم وفيما وراء ذلك في فهم العلاقة التي يجب أن يعاد تحديدها بين هداية العالم لوجه الله، ورعاية المصالح الأرضية لإسعاد الذات أو بين الدين والسياسة. أو بالأحرى تحديد مفهوم السياسة الإسلامية ذاتها وأهدافها ووسائلها. ولا يعني هذا بالضرورة وضع الدين والسياسة في موقع التناقض أو الخلاف، بقدر ما يعني الكشف عن التوازن الجديد داخل الدعوة بين المصلحة الدينية والدنيوية، بين حق الله وحق الإنسان. وبقدر ما بقي علي، رمزاً وقيادةً عملية معاً، ملتزماً مع جيل الصحابة الكبار بالمفهوم الأول للإسلام، كهدايةٍ وتضحيةٍ من أجل إصلاح العالم ودفعه إلى طريق الحق والعدل، أي بمفهوم الدين كثورة دائمة ومستمرة، كان معاوية يبرز من خلال صراعه ذاته مع علي وبسببه، ممثِّلاً لجيل المسلمين الجديد الذي وضعته الفتوحات في قمة السلطة من جهة، وفرضت عليه أن يرى الأمور أيضاً من وجهة نظر الحفاظ على المكتسبات المادية وتنظيم الحياة الاجتماعية لجماعات وشعوب أصبحت تحت سيطرة المسلمين، ولم تكن هي نفسُها إسلاميةً من جهة ثانية[11]. وفي مثل هذه المواجهة العنيدة، القاسية، الممزقة، المدمرة فقط كان

(١١) انظر جعيط، المرجع ذاته، ص ١٨٢.

معاوية يستطيع أن يولّد المشاعر الدنيوية القوية ويمزّق وحدة المسلمين ويشق وعيهم وينتزع للسياسة السلطانية والدولة في مواجهة الروح الرسالية والثورية أرضاً جديدةً من فضاء الدين الشامل. وبقدر ما كان علي، بالشرعية الاسلامية، وما تنطوي عليه من عناصر الرقابة الروحية والنسبية من الرسول، ومن الانتماء لأهل السابقة والقدوة، يشدّ المسلمين «إلى الوراء»، إلى النبوة، كان معاوية في حربه المختارة يفرض عليهم الاختيار بين الدين والدنيا، ويجبرهم على التخلي عن روح الثورة كشرطٍ للاحتفاظ بالدولة. كان الصراع قائماً إذن داخل وعي كل مسلم بين منطق العدل الإلهي والمصلحة الأرضية، بين منطق الثورية الدائمة ومنطق الدولة التي تقوم، بين خدمة الإسلام، بما هو رسالة وهدى، وتكوين المسلمين بما هم جماعة ومصالح دنيوية. وهو في الواقع التوتر الضمني الخلّاق والمحرِّك الرئيسي في الإسلام ذاته كدين وسياسة أو كهداية وسلطة[12].

لم تكن الفتنة صراعاً بين نُخَب مختلفة التكوين والمصالح، وإلّا لكانت صراعاً سياسياً على السلطة. لقد كانت تجسيداً لأزمة الضمير الإسلامي ذاته، في بحثه عن رؤية جديدة دينية على أساس المعطيات الكبرى التي خلقتها الإمبراطورية. وقد كانت بهذا المعنى فتنة، أو هي حرب أهلية. والفتنة لا تعني شيئاً آخر سوى انهيار القدرة على التمييز، وزوال المعايير الواضحة ومن ثم الاستسلام والتسليم السلبي للحرب، كما لو كانت كارثةً لا مناص منها. فهي النتيجة الطبيعية لانعدام القرار، وغياب الرؤية وإمكانية الاختيار. والواقع أن علياً لم يرتكب إلّا خطأً واحداً هو عدم إدراكه بداية الزوال الفعلي لشروط عهد الخلافة، وإصراره على السياسة الدينية داخل الدولة المتكونة أو التي بدأت تتكون في العقول والمصالح والتوازنات الاجتماعية والاستراتيجية. لقد كانت نقطة ضعفه الأساسية هي بالضبط رمزيته القوية، أي منصبه الديني الكبير نفسه وسابقته في الإسلام وورعه وتقواه الشديدان، أي الصفات التي يراهن عليها لكسب المعركة. لقد بقي علي رجل الملحمة الرسالية الكبرى في الوقت الذي لم

---

(١٢) المرجع السابق، ص ٢٤٤.

يعد فيه الواقع نفسه إلّا جماع فتات المصالح اليومية ونُثارها.

ولدت الدولة إذن من جديد من إعادة ترتيب القيم الإسلامية على حساب تراجع الأسبقية لإسلام التبشير والهداية المنزهة، وتعمّدت بدم شهدائه منذ أيامها الأولى، وسوف تبقى مدينةً له وعالةً عليه أيضاً. وقد وُلدت، كما سوف يسميها السلف، دولةً عضوضاً، أي سلطاناً سياسياً قائماً على القوة والقسر في تجميع العباد، أكثر من اعتماده على تفجير ينابيع التضحية والإيمان في قلوبهم، وغاياته رعاية المصالح الدنيوية، مهما كانت الأدوات الشرعية والقانونية التي يستخدمها. ولا يغيّر من ذلك أن هذا الملك لن يستطيع أن يستمر إلا بالمفاوضة الطويلة مع الدين والتفاهم معه. وبالمثل، إذا كانت الفتوح لن تتوقف فإنها سوف تصبح منذ ذلك الوقت فتوحاً سياسيةً واستراتيجيةً، إمبراطورية. وبهذا المعنى أيضاً، سوف يتساءل المؤرخون إلى أي حد كان من الممكن بدون هذا التحول حفظ اندفاعة الفتح نفسها قويةً، في وقتٍ تضاءل فيه عددُ المقاتلين من جيل المسلمين الأول وازداد إلى حدٍ كبيرٍ عدد المقاتلة الجدد، وأصبح من الأصعب فالأصعب المراهنة في استمرار القتال على مشاعر الإخلاص والإيمان والروح الرسالية والتبشيرية. لقد وُلدت الدولة في الفتح، ومن الفتح وما نجم عنه من مصالح. وأصبحت ضرورةً له تاريخياً، وانتصرت على الخلافة نفسها بقدر ما أصبحت القوة عنصراً حاسماً في الإسلام التاريخي مقابل الإيمان الروحي والروح الجهادية. لقد عبّر نشوء الدولة عن تغير التوازن الداخلي للدعوة والجماعة الداعية. وفي النهاية، لقد ولدت الدولة لأن النبوة، ليست حالةً دائمةً ولا عاديةً، ولا يمكن أن تكون إلّا لحظةً استثنائيةً في التاريخ؛ لحظة انتجت أمة، ورمتها في لجة الصراع المصيري لتمتحن إرادتها وقدرتها على الاستمرار. لكن بقدر ما أدت هذه المعركة الفاصلة إلى هزيمة علي ونمط السياسة الدينية التي كان يمثلها، غيّرت أيضاً من مسار حقبة الخلافة الراشدة، حقبة الإسلام كثورة إنسانية شاملة ومستمرة وفي سبيل الإنسانية، ثورة عالمية لا نهاية لها ولا حدود. وكانت بالتالي الفعل المؤسس للدولة في الإسلام، أو لما سوف نطلق عليه اسم الدولة الإسلامية. ولا ينبغي لفكرة الدولة العضوض أن تخفي حقيقة أن هذه

الدولة، بالرغم من أن قيامها كان يعني الإجهاز على الخلافة أو على نموذج معين للسياسة الدينية، هي أيضاً دولةٌ إسلامية، أي تستمد قوتها الروحية والفكرية وتوجيهها ودستورها من الإسلام حتى لو أنها لم تكن دولة دينية. إن ما حصل في الواقع ليس فصل الدولة عن الدين، ولا القضاء على الفكرة الدينية في السياسة، ولكن بالعكس تماماً، إخضاع الدين والعقيدة لمنطق السياسة والدولة وتوظيفه فيها. وهذا هو الفرق الجوهري مع الخلافة كوراثة للنبوة، حيث كان كل شيء موظفاً في خدمة نشر العقيدة وإظهارها، وكان كل شيء أداةً في يدها: الدول والجيوش والعصبيات القبلية والأرستقراطية القرشية والعربية. ولذلك أيضاً جاء تكوين هذه الدولة في الوقت نفسه استفزازاً وتحدياً وقضاءً جسدياً في الحرب الطاحنة على جيل الصحابة الأول، ليفتح صفحةً جديدةً في تاريخ الإسلام ومجتمعه، وليدشّن عهداً سياسياً جديداً كلَّ الجدة، ما كان بإمكانه أن يفرض نفسه بدون هذه التصفية للروح الثورية وقادتها من النخبة الإسلامية الأولى، وعودة النخبة الارستقراطية العربية إلى الواجهة، أي عودة السلطة إلى نصابها، وتوليد السياسة من جديدٍ للدولة. ولكنْ هذه المرة لدولة من نمطٍ مختلفٍ تبدو فيه، كما سوف نرى، بمثابة عمامةٍ لجماعةٍ أكثر منها مؤسِّسةً لأمةٍ وبانيةً لها.

ولعل ما يؤكد ذلك أن الرأي العام الإسلامي في غالبيته لن يتأخر في التصالح بسرعةٍ مع نفسه ومع الدولة، ولن يفهم من التحول نحو الملك العضوض، رغم كل ما حدث، ورغم المخاض الدامي لولادته، نهايةً للإسلام أو هزيمته. وإنما فهم منه نهاية نمطٍ من السياسة الإسلامية، ارتبط بالورع والتقوى والتضحية والإيثار المطلق، واعتبر هذا العهد عهداً استثنائياً وخارجاً عن المألوف لا يمكن التشبه به ولا إرجاعه. وهكذا، تعايش المسلمون مع الدولة وحاولوا أن يدجّنوها ما أمكنهم ويجعلوا منها بالدين والقرآن وحشاً أليفاً بدل أن تكون وحشاً كاسراً. ولن تلغي الدولة الإسلام، ولكنها بالعكس سوف تبني نفسها في ظله وتقيم سلطتها على شرعيته. ورغم قيامها على أنقاض الخلافة، فسوف تحتفظ بلقب الخلافة الصورية حتى النهاية. لكن مع نشوء

الدولة سوف يتحول أيضاً مركز الثقل في الإسلام من العقيدة التي كانت كل شيء إلى الجماعة الإسلامية ذاتها باعتبارها قيمة دينية، ومن التبشير والهداية إلى رعاية وتنظيم الحياة الدنيوية بما هي مجموعة مصالح وقيم وتوازنات وحاجات وغايات مشخصة. وهكذا سوف تنشأ السياسة بالمعنى الحرفي للكلمة في الإسلام، سواء تحققت عبر الدولة أو عبر المجتمع الديني.

وسوف تشكل هذه الدولة الناشئة على هامش الدين والمتنافسة معه نموذجاً أول ومقياساً لكل أنماط الدول الإسلامية ذات الخلافة الصورية أو السلطانية التي سوف تأتي بعدها، سواء فيما يتعلق بتحديد وظائف الدولة ذاتها، أو في تحديد مكانة الدين والعقيدة في السياسة، وغلبة منطق الحسابات المرتبطة بالحفاظ على الجماعة كقوة تاريخية مادية دنيوية، على منطق الدعوة المنزهة والمجردة. لم تقم الدولة الجديدة إذن ضد الإسلام كممارسة وجماعة، ولكن كأهداف ومقاصد رسالية. وكانت عودةً به إلى دائرة التاريخي والزمني والممكن. وبتوظيفه في السياسة المدنية، سوف تجدد شرعيتها وتعيد بناء أسسها، تماماً كما كانت دولنة الثورة في كل وقت وزمان تعني الحد من مطامحها من جهة، وإعادة توجيه الاستثمارات الروحية والمعنوية والمادية حسب أهداف وخطط جديدة أكثر ارتباطاً بالمصالح الفعلية والحوافز الواقعية، من جهة أخرى. وقد شملت هذه الدولنة الدين كله، فجعلته نوعاً من الحزبية المرتبطة بالدولة، فنشأ على هذا الأساس أهل السنّة والجماعة، الأغلبية، وتحولت الشيعة العلوية نفسها في مقابلها إلى حزب معارض.

والواقع، أن التفكر العميق في معنى هذه الفتنة ومغزاها السياسي والديني لم يبدأ إلّا حديثاً في الإسلام. فقد بقيت الذاكرة الإسلامية تنظر إلى هذا الحدث بحذر شديد لما شكّله لديها من ظاهرة سلبية غير مفهومة وصعبة التصديق. بل إنّ المَيْل العام لدى المسلم العادي والفقيه معاً، اليوم كما في الماضي، هو عدم الدخول في مناقشة حول مسألة من هذا النوع. ولعل رفض التفكير الجدي في هذه الفتنة بالذات هو الذي منع السياسة الإسلامية من التطور وحَوَّلها إلى نوع من الوصايا الفقهية أو الأحكام السلطانية، وحرمها من أن تتقدم على طريق

التحليل النظري، والبحث في قوانين الصراع الاجتماعي[١٣]. والحقيقة أنّ ما حصل للإسلام هنا هو نفس ما حصل من قبل للمسيحية التي بدأت هي أيضاً دين هداية وتبشير وانتهت إلى كنيسة ودولة. لكن المعركة التي حُسمت في المسيحية الوسيطة لصالح الكنيسة ضد الدولة ـ قبل أن تتحقق في الحقبة الحديثة المتأخرة فكرة الفصل والتمييز المطلق بين سلطة الدولة السياسية وسلطة الدين الروحية، تكريساً لانتصار الدولة من جديد ـ قد تركزت كلها في حرب أهلية واحدة، عظيمة ومدمرة، وحُسمت في فترة قصيرة جداً لصالح الدولة. ولكن نظراً لغياب السلطة الدينية المتميزة هنا، لم يؤد هذا الانتصار إلى فصل الدين عن الدولة، ولكنه بالعكس ساهم في إلحاق الدين كلياً بها وجعله شعاراً من شعاراتها وأداةً من أدواتها. وهكذا أُجبر هو أيضاً، بعد معارك داخلية وانقسامات وصراع بين العلماء والقُرّاء حَمَلة القرآن، على الارتباط نهائياً بالدولة والاحتماء بها ليحافظ على الحد الأدنى من وجوده. لقد كادت الدولة التي نشأت كإنتاج جانبيٍّ للدين أن تبتلعه كلياً وتُخضعه نهائياً لمنطق مصالحها الذاتية، أي تنمية القوة وتعظيمها[١٤]. وأصبحت الدولة (أي سلطان القوة

(١٣) كان هناك شعورٌ دائمٌ، نتيجة ارتباط الهداية الدينية بالممارسة الجهادية والسياسية، بأن على المسلم أن يتحلى أيضاً بالعقل والحيلة والعلم. وهذا هو مصدر تزايد القيمة المعطاة للحس السياسي ولصفات القيادة المعتمدة على حسن الرأي والخبرة الشخصية، سواء في تعيين أمراء الجيوش الفاتحة، أو في اختيار الخلفاء كما أشار عمر. وهذه هي الحجة التي استخدمها معاوية في معارضته للحسن، الوريث الشرعي لعلي في الخلافة، معتبراً نفسه أقدر على خدمة الأمة الإسلامية والدين لأنه أكثر مراساً وخبرةً سياسية. وينقل البلاذري في «أنساب الأشراف» قوله، ما معناه لو كان الحسن أقدر على الحكم والعدل بين المسلمين، وعلى بث الخوف في قلب العدو، وكان راعية أفضل، وذا خبرة أقوى في السياسة لبايعته! ولا شك أن ما قاله عن الحسن كان يفكر فيه في نزاعه مع علي، ومن هذا المنطلق أيضاً غفر الرأي العام الاسلامي لمعاوية فيما بعد تجاوزاته على البيت الهاشمي؛ أنظر هشام جعيط، المرجع السابق، ص ٣٩٨ ـ ٣٩٩.

(١٤) يشكل تحول الخلافة دون شك أمراً خطيراً جداً في تاريخ الاسلام، خاصة وأنه جاء حصيلة حدث كبير هو الفتنة التي خلقت الأرضية التي بنيت عليها السياسة كلها في الاسلام فيما بعد. والأفكار المقدمة في تفسير ذلك لا تزيد عن القول بضعف الايمان. يعبر عن ذلك عبد القادر عودة عندما ينتقد المسلمين الذين «لم يطبقوا النظام الاسلامي بعد وفاة النبي إلاّ في عهد الخلفاء الراشدين ثم حولت الأهواء هذا النظام الإلهي إلى ملك عضوض لا يتورع أن يعطل =

المدنية الخام) في تاريخ الإسلام، هي الشرط اللازم لوجود الدين، بقدر ما حرمه انتصارها من تكوين دولته الخاصة. ولذلك، سوف تنعكس السياسة في مرآة العقل دينياً، وتصبح السياسة إمامة، وتصبح الإمامة كما يقول فقهاء أهل السنّة بإجماع، موضوعاً فقهياً، كما سوف يصبح نصب الإمام واجباً شرعياً لا يصح الإيمان بدونه. وسوف يتطابق لذلك مفهوم الإسلام كعقيدة مع مفهوم المسلمين كجماعة مدنية. لقد أدى انتصار التأويل السياسي في التاريخ الإسلامي إلى توحيد متزايد للدين والدولة، من جهة، وللسياسة والجماعة من جهةٍ ثانية، فأصبحت السياسة دينية وفقهية بقدر ما أصبحت العبادة مدنية. وأصبحت الدولة قهرية بقدر ما صار الدين أخلاقيةً حرةً وإيماناً فردياً.

ماذا كان من الممكن أن يحصل للإسلام لو لم ينتصر معاوية، ولو لم تتكوّن الدولة الإسلامية على أنقاض دولة الايمان والمؤمنين؟ وهل كان من الأفضل للإسلام أن تنتصر الدولة فيه أم تنتصر الجماعة، أعني جماعة المؤمنين؟ لا نستطيع اليوم نحن أنفسنا أن نحسم في مثل هذا السؤال. ذلك أنه لم يكن من المؤكد أن الإسلام لو لم يتحول إلى دولة، كان استطاع أن يحتفظ بنفسه، ويستمر في الصراع الديني والعقيدي العالمي. لقد كانت الدولة وسيلته الوحيدة للتحول من دعوة سامية فوق ـ تاريخية، أي من خارج العالم والتاريخ، إلى حقيقة تاريخية، بشرية وتجسيدها في جماعة وأمة وحضارة. وقد أثبتت الأحداث أن عثمان، في فتحه باب التمكين للسلطان، أي للسياسة، في مقابل، وليس بالضرورة ضد، الديانة بما هي دعوة لله وقتال منزَّه عن الغرض في سبيله ـ كان على حق. ذلك أن مجتمع المسلمين سوف يسير في شقيه السني والشيعي نحو هذا السلطان. أما الخلافة التي انتهت بعلي فلن تكون إلاّ فترةً عابرةً، أي مخالِفةً للتيار. ولا يغير في هذه الحقيقة أن المسلمين من أهل السنة قد اعترفوا على

= أحكام الاسلام». الإسلام وأوضاعنا السياسية، القاهرة، مطبعة دار الكتاب، ١٩٥١، ص ٧٩. ولا يتساءل كيف يمكن للأهواء أن تنهي نهائياً، وحتى اليوم، موضوع نظام الخلافة، وعلى ماذا يمكن المراهنة اليوم إذن، والايمان أقل مما كان عليه في العصر الأول، من أجل إعادة تحقيق نظام الخلافة والإسلام العادل والصحيح.

طريق عثمان بهذا السلطان وحاولوا أن يضفوا عليه شرعية دينية، في حين رفضته الشيعة، فارضة على نفسها بالضرورة بناء الإمامة الدينية المستقلة عن الملك، أي إعادة مسار تكوين السلطان الديني والمرتبية داخل هذا السلطان، بما يشبه، ولو من بعيد، بنيان الكنيسة الدينية.

والواقع أن انتصار الدولة كان متضمناً أيضاً في الإسلام، لا من حيث الإقرارُ بها ولكن بالعكس من حيث عدم التعرض لها وتجاهلها. وكان رفضه المبدئي، في مواجهة العقائد السابقة ومن أجل التميز عنها، وخاصة المسيحية، للكهانة والسلطة الدينية، من جهة، وتكوينه للجماعة والإمبراطورية العالمية من الجهة الثانية، يدفعه حتماً نحو بلورة سلطة جديدة مدنية ترعى مصالح الدين والدنيا معاً. وبهذا المعنى أيضاً كان الإسلام دافعاً وحافزاً لبناء الدولة، وليس بمعنى أنه أقر مفهوماً أو نظاماً محدداً لبناء الدولة ودساتيرها. فما دام من غير الممكن التفكير بدولة دينية، وما دامت أسس الدولة الدينية قد أُلغيت بداية بإلغاء العلم الديني المحتكر والاتصال الرباني المباشر، أي ميراث النبوة. فقد كان من الطبيعي، بل الحتمي أن تسير الأمور في اتجاه الدولة المدنية التي تستلهم الدين أو تتفاهم معه وتسايره، وليس في اتجاه تكوين الدولة ـ الكنيسة. وهذا ما سوف يحصل بالفعل بعد أزمة التحول والقطيعة الكبرى الأولى وحيرة المسلمين في طبيعة هذه السلطة التي ينبغي عليهم توليدها لتكون في الوقت نفسه راعيةً لمصالح الدين عقيدةً وجماعةً، وأن لا تحظى مع ذلك بأي صفة قداسة أو سلطة دينية، أي أن تبقى مدنية تماماً[١٥]. ولكنْ لهذه الأسباب سوف تولد الدولة على عاهةٍ لا شفاء منها. سوف تولد وفي مواجهتها رجال أحرار مستقلو الإرادة والضمير، قادرون على الرجوع بأنفسهم في كل لحظةٍ لكتاب الله، وعلى أداء البيعة للأمير والاعتراف به، لكن ليس كتتويج مقدس وامتداد روحي أو رأسٍ

(١٥) هذا هو المغزى العميق أيضاً لظاهرة القراء الذين سوف يتحولون إلى خوارج، أي إلى قوى معارضة جذرية ومطلقة للدولة. أنظر حول ظاهرة القراء وتطورها في الاسلام الأول، رضوان السيد: ثورة ابن الأشعث والقراء (١٩٧٧)، ص ٢١٨ ـ ٢٤٣، وهشام جعيط، م. ن. ص ٢٨٦.

مفكـر لمجموعـة من العبيد. وبـالعكس تمـامـاً سـوف تبقى جسـداً دون روح، وذراعاً حديـديةً دون رأس، بعـد أن كانت في صـورتها الأولى روحـاً لجسدٍ هـو الأمة، ورأساً لذراعٍ هو الجماعة. وهذه هي صورتها الأساسية اليوم(١٦).

فهي حتى عنـدما تـدّعي الصفة الـدينية، لا تعـدو أن تكـون وعـاءً قـابـلاً لاستيعاب القيم التي تأتيها من الخارج. لقـد ولدت الـدولة عـلى آثار مـا أنتجه الـدين، بما هـو إيمـان وفضيلة، من قيم جمـاعيـة وتضـامن وتـواصـل وسـاحـة اسـتراتيجية، ولم تكن تكـريساً لنمـوّ الإيمـان والتقـوى والـورع، ولكن لتعـاظم المكاسب والمصالح والأملاك والأراضي التي جلبها الفتح وكاثرهـا النصر. وبقدر تزايد ضغط مصالح المسلمين الدنيوية فـرضت نفسها وبـررت وجودهـا بتراجـع الإيمان وتضاؤله. وهي لم تستطع أن تفرض نفسها إلاّ على أنقاض دولة الخلافـة والرشاد، فبأي معنى هي إذن إسلامية؟

بالتأكيد، ليست إسلاميةً من حيث هي جهازٌ وبنيةٌ سياسيةٌ متميزةٌ جـاء بها الإسلام. فقد كـانت الأمم قد أنشـأت دولاً كثيرةً قبـل ذلك لا تختلف عنهـا في التنظيم والإدارة وتدريب الجيوش ونصب الولاة. وهي ليست إسلاميةً بمعنى أن السلطة فيهـا معصـومـة وملهمـة من قبـل الله، فلم يجـرؤ أحـد من ملوكهـا أو رؤسائها أن يدّعي العصمة والإلْهام الرباني. وهي ليست إسلامية من حيث إنها تقوم بتطبيق أحكام العدل الإلّهي، ذلك أنّ أحداً لا يستـطيع أن يـدّعي القدرة على تحقيق ذلك دون أن يكون على اتصال بالوحي. وهي ليست إسلاميـة بمعنى أنها تتطابق في بنيتها وأهدافها وطرق ممارستها للحكم مع نموذج أوصى به أو أقره الدين. فهي بعكس دولة الإيمان، ذات بنية قيصريـة، وأهدافهـا لا تختلف عن

---

(١٦) ولهذا احتاجت الفكرة الشيعية كي تواجه هـذ .لمعادلـة الصعبة أن تـدعم بقوة مـركز الإمـامة الدينية وتوصلها إلى ما يشبه النبـوة أو الاستمرار غـير المباشر لهـا. وقد كـان الميل فيهـا بشكل واضح نحو السلطة الدينية، بمعنى الخلافة الروحية والمادية للرسول. ولكن هذا الاغراء الأول ما لبث أن تراجع مع الزمن، باختفاء الأئمة ليلتقي في النهـاية، فيما يتعلق بالفلسفـة الكبرى للدين، مع التيار العام السني الذي يقصر القداسة على القرآن والـرسول وحـدهما دون سـائر الخلق.

أهداف أية دولةٍ أُخرى من طرازها في رعاية مصالحها أو مصالح الجماعة التابعة لها، الخارجية والعمومية. وطريقة ممارسة الحكم وتعيين السلطة فيها، سواء كانت ولاية عهد أو بيعة طوعية، ليست جديدةً أيضاً في شيء، وليست عملاً إيمانياً، والدليلُ أنّ بعض المؤمنين كانوا يرفضون تقديم البيعة للحكام، بل حتى للخلفاء الراشدين، ولم يكن يعتبر ذلك كفراً، ولكن حقاً من حقوقهم الشرعية وإلّا كانت البيعة لا معنى لها ولا تعكس اختياراً أو ممارسةً لإرادة الاختيار العقلية والفردية. لقد كانت إسلاميةً فقط، بمعنى أنها دولة المسلمين كجماعة سياسية. ولم تكن تطبق الشريعة في حدود ما تمليه عليها مصلحتها وأهداف السياسة العمومية المصلحية التي تستلهمها لأنها دولة الدين، ولكن لأن أي دولة لا تستطيع أن تطبق إلّا شريعة المجتمع الذي تعيش فيه وتستند في وجودها إليه. بهذا المعنى أيضاً، ولأجله، لم تكن دولة الإسلام أو الدين وإنما كانت دولةً تشتغل بالإسلام، أي تعيش عليه، سواء أكان ذلك في تكوين الرابطة الجمعية أو الأمة التي لا حياة للدولة بدونها، أو في تكوين الشرعية الرمزية للسلطة. كانت تعيش على الإسلام أو الدين وتنمو عليه أكثر مما كانت في خدمته. فهي إذن إسلامية من حيث هوية الجماعة والانتماء التاريخي والشارات العامة، وليس من حيث المبدأ والغاية.

لقد خلق الإسلام بإنشائه لجماعة وأمة، أي بما هو دين، التربة التي سوف تنمو عليها وتزدهر ظواهر سياسية بشرية مرتبطة في كل مكان بنموّ الجماعات والأمم، ومنها الدولة والسلطان والسياسة، ومنها أيضاً الآدابُ والفنونُ والعلوم، أي كل ما يشكّل تجلياتٍ لتقدم المجتمع ونموّ الحضارة. ولكن لا هذه ولا تلك شرط للإيمان. فالدين دعوة للجهاد في سبيل الله، والجهاد يعني البذل دون مقابل والتضحية بالأموال والأنفس. وليس له علاقة بالسياسة إلّا بقدر ما هي رعاية للمصالح البشرية من منظور صرف النظر عن المصلحة الذاتية ودون مقابل. فإذا دخلت عليه المصلحة، أصبح سياسةً، وخسر المعركة. إنّ جوهر الدين هو الارتفاع بالإنسان فوق المصلحة الذاتية وتكوين أفق مثالي له وضميري يقيه من السقوط في الأنانية والشر. وليس من الممكن من وجهة نظر

التضحية والمثالية هذه إدارة شؤون الدنيا والمصالح الدنيوية، وليس هذا منطقها. وإلّا فسوف يضطر إلى مجاراتها والتحول إلى سياسة دنيوية، وهو قائمٌ على نقضها ودفع الناس إلى تجاوزها كأفق وحيد لوجودهم وكينونتهم. لم تكن الدولة ضروريةً ولا ضرورةً للإيمان إذن، ولا جزءًا منه، ولكنها كانت نتاجاً تاريخياً لمجتمعات المسلمين، وبقدر ازدياد تحولهم إلى مجتمعات طبيعية، تاريخية، وتباعد الزمن الخارق، زمن النبوة والوحي والملحمة التبشيرية. ولن تكون إسلامية، أي لن يُضفى عليها اسم الإسلام إلّا بقدر ما سوف يعاد تفسير الدين نفسه من منطلق السياسة المدنية، وحاجتها إلى مرتكز للشرعية ومصدر للمفاهيم القانونية. ولذلك، سوف يتماهى الدين المتحالف مع الدولة مع الفقه، ويجعل من الفقهاء، من بين جميع علماء الدين، النخبة ذات الحظوة.

الدولة القهرية:

لم يكن هدف الإسلام إذن بناء الدولة، ولكنه كان حاملاً بما هو هداية وبشارة، مثل كل العقائد الكبرى، لا محالة، لمقومات اجتماع مدني. وهو اجتماع مدني يتجاوز العصبية الميكانيكية الطبيعية الموروثة، العائلية أو القبلية أو الطائفية ليؤسس لعلاقة قرابة عليا، أي لتضامن عام وشامل واعٍ وعقلاني. أما الدولة بالمعنى الحرفي للكلمة فهي التعبير الظرفي والمرحلي عن تطور هذا الاجتماع ونمو مشاكله وتناقضاته وحاجاته المختلفة للضبط الداخلي والتنظيم. وهي تمثل الأسلوب الذي حاول فيه أن يحل بعض المشاكل التي تعترضه. ولذلك، فإن هذا الاجتماع المدني الإسلامي، أي الذي يتغذى من الإيمان والاعتقادات والمبادىء التي أنتجها الإسلام، لا يرتبط بدولة واحدة أو بنمط واحد للدولة ولكنه مبدع لدول عديدة، كما كان عليه الحال في تاريخ الإسلام. ولا تشتق الدولة نفسها من نظرية جاهزة دينية أو مدنية بقدر ما هي نتاج حركة تاريخية، بما في ذلك حركة انتشار الدين وتحققه الزمني. إن الدولة هي الطريقة التي تتمفصل بها عناصر السلطة العقيدية والتنظيمية والعملية، الزمنية والروحية، وتضم الرمزية العامة والسلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. وهي كجهاز تمثل التجسيد التاريخي والخاص لهذا التمفصل في كل حقبة.

ومن المستحيل أن لا تنطوي حضارةٌ كبرى مثل الإسلام إلّا على شكلٍ واحدٍ للدولة، رغم تغير الظروف السياسية والتاريخية وتطور الوعي والعقائد والمجتمعات والقوى الفاعلة، وتبدل حاجات الدولة والمجتمع، وتغير التوازنات المحلية الداخلية والإقليمية والعالمية، وتقدم المدنية الإسلامية ونضجها، وتطور الوظائف السياسية وغير السياسية للدولة، والدخول في الأزمات المتعددة التي نقل لنا التاريخ الكثير من أحداثها. لقد عرف الإسلام في الدولة، الخلافة والملك والسلطنة والإمارة والإقطاعة.

ومن حيث القيم التي كانت تحكم هذه الدولة، التي عرفتها المجتمعات الإسلامية، لم تكن الأمور ذات لونٍ واحدٍ أيضاً، فقد كانت تتوسل العدل أحياناً، وتسعى لأن تكون أمينة في ممارستها لأخلاق الدين ومتطلباته، وكانت دولة طغيان لا مثيل له أحياناً أخرى، ودولة قوة مادية محضة واستيلاء، أو دولة ضعف أقرب ما تكون إلى مظهر الدولة التي تغطي تعدد الدول والسلطات الصالحة والطالحة. وكانت دولة غزوٍ في مرحلةٍ من مراحلها، ودولة ريع وخراج حربي في مرحلة ثانية، ودولة استقرار زراعي وتجاري في مرحلة ثالثة(١٧).

لكن هذا الاجتماع المدني ليس العقيدة الدينية، ولا ينبغي أن يُخلط بها، بالرغم من أنه من نتائجها التاريخية والاجتماعية، ومن بابٍ أولى الدولة الكيان أو المؤسسة. فهي دولة المجتمع الإسلامي التاريخي المعبِّرة عن مشاكله وأزماته، وليست دولة الله، بمعنى الدولة التي تجسد إرادة الله، وتضع نفسها في خدمة الله كالخلافة. إنها دولة المسلمين، بما هم كائنات بشرية قابلة للخطأ

---

(١٧) إن القبول العام بهذا التصور القديم للدولة، أي كذراع حديدي مجوف أخلاقياً، هو الذي يفسّر الحديث عن دولة عقائدية، كما لو أن الدولة ليس لها في ذاتها قوام ونظام، وأنها تستلهم مبدأها من خارجها. وهذا يعني أننا ما نزال نفكر على أسس المنطق القديم، ولم نفهم بعد معنى الدولة ذاتها، لا كأداة ولكن كمبدأ أخلاقي ليس هو في الواقع إلّا النظام ذاته وتقديس النظام ذاته كمبدأ. إننا نخلط الدولة بالسياسة اليومية، بما هي برامج للتنفيذ. والواقع أن نظرية الدولة لا يمكن أن تصاغ بدون صوغ نظرية السياسة بما تشتمل عليه معاً من تعامل بالدين والدنيا، باختصار دون تمييز القيادة المدنية ورعاية مصالح الناس الدينية والمدنية في نظري عن هدايتهم. أي أيضاً تمييز السياسة عن التربية والارشاد والتوجيه.

والصواب، وبما هم جماعة مدنية، أي ذات مصالح مادية متضاربة، وبما هم مجتمع خاضع لكل أنواع النقص، ومن ثم بحاجة دائمة إلى التنظيم وإعادة التنظيم. ولا يغير من طبيعة هذه الدولة أن تكون الجماعة إسلامية. وهي ليست دولةً دينيةً أيضاً، بمعنى أنّ الإسلام لم يخلّف نظرية في الحكم السياسي المدني، كما لم يخلّف نظريةً في الفيزياء. وما كان من الممكن أن يفعل ذلك، إذ لو فعل لكان معناه إلغاء فكرة التطور في وسائل الحكم والإدارة وجعل المجتمع الانساني شيئاً جاهزاً وثابتاً ونظاماً ميتاً لا يتحول، ولكان معناه إلغاء التاريخ نفسه. إن الإسلام في مسألة الحكم، كما في الكثير من المسائل الأخرى، لم يقدم إلّا مبادىء تربوية ملهمة للسلوك البشري وترك للناس أن يقرروا في بناء نظمهم التاريخية العقلية الفلسفية والفقهية، أي طرق استنباط الأحكام القانونية والسياسية والاقتصادية والحربية. وهذا مبرر وجود العقل والاجتهاد، والتعبير عن الثقة الحقيقية التي أولاها الله لهذا العقل الذي نظر إليه كامتداد للوحي ومكمّل له. وعلى كل حال، ليست الدولة المؤسسة إلّا التجسيد لمبدأ اجتماع سياسي ولبنية السلطة التي تحدد وحدها قيمة هذه المؤسسة ومهامها. ولا أعتقد أن أحداً يناقش العودة إلى دولة الإسلام بمعنى المؤسسة السلطانية التي عرفتها المجتمعات الاسلامية والتي اتّسمت بالنقص الخطير على أكثر من صعيد.

ولعل مما زاد في تعقيد المشكلة في الوعي الاسلامي العلاقة الخاصة التي تطورت عبر التاريخ بين العقيدة والحياة. بحيث جعلت من الدين إطاراً أوسع بكثير من الهداية، بل جعلته تحت إشراف الدولة رمز السياسة أيضاً كما ذكرنا. إنّ كلمة دين لا تعني هنا مجرد سلطان الوحي وقدسية الكلام الإلهي، ولكنها تعني، وبقدر ما أصبح الدين مركز بلورة الاجتماع المدني كله، السياسة والاقتصاد والثقافة، بناءً واسعاً، أساسه النص القرآني الثابت ولكنه يضم كل الاجتهاد الإنساني الفكري والمادي، كالفقه والعلم والجهاد. فالدين في الجزء الأكبر منه بناء عقلي إنساني. وبهذا المعنى أصبحنا نتحدث عن الإسلام باعتباره ديناً ودنيا، أي وحياً وعقلاً، روحياً ومدنياً، تربيةً وحضارة. وهذا الشمول هو الذي أوحى لحسن البنا بعد المودودي رفع شعار: الإسلام دين ودولة.

فالإسلام يعني هنا، أي كدولة، الجماعة الإسلامية نفسها، التي لا يمكن أن تمارس إسلامها إلّا إذا حقّقت الدولة أي صانت استقلالها. وهي فكرة لزوم الإمامة التقليدية المعروفة. لكنّ ذلك لا يعني أنّ الدولة الواجبة للجماعة الإسلامية، هي دولةٌ دينيةٌ، أو بالأحرى لا يشتقّ من لزوم نصب السلطة أن تكون هذه مبنيةً على الدين، أو حتى واجبةً دينياً. إنّ الأمر يتعلق بالشرعية السياسية، وهي تتعلق بالإطار القانوني والخارجي الشكلي للسلطة، لا ببنية السلطة نفسها.

والواقع أنه لا توجد دولةٌ دينيةٌ بدون العصمة أو المعرفة النابعة من الوحي. وإلّا، فإنّ كلَّ قرار هو قرار بشري وبالتالي نابع من الاجتهاد العقلي، حتى لو قام به رجل دين. هذا هو أصل الكلام الديني في الإسلام، وهو الذي يفسّر الجهود الاستثنائية التي بذلها المسلمون عبر التاريخ للحفاظ على القرآن وحفظه من التبديل، فهو التجسيد الوحيد للوحي والمعرفة الإلّهية، وما عداه كله بشري ومدني(١٨). وبهذا المعنى، من الصحيح أنه لا يمكن أن يكون في الإسلام سلطة دينية، أو أنه، حتى في حال وجود دولة تسمّي نفسها دينية، فليست في واقع الأمر إلّا دولةً مدنيةً. لأنّ القرار المأخوذ فيها لا يمكن أن يكون إلّا ثمرة الاجتهاد، وليس هناك من يستطيع أن يقول استناداً إلى العقيدة الدينية، أن قيادته لشؤون المسلمين نابعةً من وَحْي ومعرفة إلّهية. وهذا ما يدفع الإسلاميين المحدثين إلى القول إنّ السلطة الدينية لا يمكن أن تتحول إلى سلطة بابوية مستبِدّة كما حصل مع الكنيسة المسيحية(١٩). والحال أن انعدام وجود السند

(١٨) أنظر فوزي منصور، الدولة والأمة والديمقراطية، ١٩٩٠.

(١٩) لم ينظر الاسلام لفكرة رجل الدين ولكنه ربط علوم الدين بالعلم عامة. ومن هنا جاء اسم العالم والعلامة، وهو ليس بالضرورة المختص بالشؤون والعلوم الدينية. والواقع أن انتفاء القدسية عن أي شيء ما عدا الله، واعتبار كل سلطة غير سلطته بشرية، أي مدنية وزمنية، ومنها سلطة رجل الدين بما هي سلطة علمية قائمة على الاجتهاد والتخمين والرأي، ومن ثم عدم الجزم والالزام فيها، هو أصل إقرار حرية المسلمين ومسؤوليتهم الشخصية أمام غيرهم وأمام ربهم في فهم وتأويل وتفسير كتابه وأوامره. ومن هنا أيضاً اتخذ القرآن مكانة استثنائية في الوعي الاسلامي باعتباره الأثر الوحيد لله وقدسيته في العالم. لكن حتى القرآن نفسه كأثر للمقدس لم يطلق على نفسه اسم الكتاب المقدس. ونحن لا نصف أي شيء بالتقديس على =

الشرعي للسلطة المعصومة لا يمنع أن يَدّعي أحدُ الإلهام، أو أن يسبغ الناس على سلوك أحد وعمله صفة الإلهام والمطابقة مع النص. وفي هذه الحالة، فإن كل مطالب الدولة الدينية المعصومة يمكن أن تترسخ من جديد. ثم إنه لو ميزنا في السياسة بين جانبين: جانب التوجيه وتحديد الغايات والأهداف والقيم المسيرة، وهو ما نسمّيه الإمامة، وبين جانب القرار، أو آليات اتخاذ القرار، وهو ما نسميه الزعامة، فسوف نجد أنه إذا كان من الصحيح أن الدولة في المجتمعات الإسلامية قد اعتبرت الزعامة مسألة عرفية مطلقة، فإنها جعلت من الإمامة الدينية المصدر الرئيس للقيم التي توجه الدولة. وفي الواقع ما كان بإمكانها أن تفعل غير ذلك، إذ لو أن الدولة طبقت قيماً ومبادىء، وحَدَّدت غاياتٍ مخالفةً للإسلام، لما كان هناك مدنية إسلامية وإنما عصاب اجتماعي وسياسي شبيه بما نعيشه اليوم، مصدره فصام السلطة والسياسة نفسها.

لقد اهتم الإسلام، مثل كل الأديان، ببناء الجماعة، وأداته الإرشاد والهداية[٢٠]، أكثر مما اهتم ببناء الدولة التي جاءت كما رأينا، فيما بعد، كتتويج لقيام جماعة موحدة. وبناء الجماعة يعني بناء السلطة التي تشكل إطار التوحيد المادي والمعنوي. وكانت هذه السلطة هنا السلطة الدينية المتمحورة حول النبي ثم حول القرآن، وليس السلطة السياسية المتجسدة في الدولة أو الزعامة المدنية. وقام هذا البناء هنا على أساس تجديد عناصر السلطة العقيدية والتشريعية

= الاطلاق. إن صفة القرآن هي العظيم والكريم والمجيد والحق، والذكر الحكيم، وكتاب الله. ومفهوما الكتاب المقدس والأرض المقدسة ليسا من تقاليد الفكر الديني الاسلامي. إن قدسية القرآن تأتي من حيث إنه كلام الله أو التجسيد لكلام الله. والملفت أن المسيح يقال له أيضاً كلمة الله. وإذا بدت لنا اليوم محنة خلق القرآن مسألة فتنة ومحنة لا تبرير لها، فإن الموضوع أخطر من ذلك في الواقع، إنه يتعلق بمعرفة فيما إذا كان القرآن مقدساً لما فيه من معاني ربانية، أم بلفظه وشكله ومادته. وبمعنى آخر، هل المقدس فيه، وكلمة الله الحقيقية التي تترجم هذه القداسة، هي الرسالة والمعنى أم هو القانون والأمر القطعي كما ورد بالنص في القرآن، بما في ذلك اللغة التي ورد فيها والحرف والأسلوب والصياغة والقصة التعبيرية؟ أنظر حول موضوع خلق القرآن، فهمي جدعان، المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام. عمان، الشروق للنشر، ١٩٨٩.

(٢٠) أنظر مثلاً محمد عمارة، رسالة الجهاد، ع ١٩٨٩/٨٠.

والتنظيمية والقضائية والرمزية، وإعادة توزيعها وتوزيع الفضاء السياسي الاجتماعي. فمن الناحية العقيدية استطاع الإسلام، فيما حثّ عليه من التنزيه للخالق، أن يقوم بتحرير طاقة وقوة الإيمان والتقوى الكامنة، وأن يعيد الصلة المباشرة بين المؤمن ومنبع القداسة والإلهام. وساعد إلغاء السلطة الدينية الواسطة، المعيقة للتواصل بين الإنسان والله، على تسهيل استملاك فكرة الله وتمثلها المباشر من قبل كل فرد. وربما لم تشغل العقل الإسلامي في جداله وكلامياته مسألة بقدر ما شغلته مسألة الوحدانية، حتى أصبح بامتياز دين التوحيد والتنزيه ومحاربة الشرك والتشبيه والتجسيم. ويتضمن مفهوم التنزيه والتوحيد، أيضاً، تربية العقل على التجريد الذي يشكل قاعدة كل تفكير نظري ومفهومي. إن تخليص مفهوم الألوهية من التجسيم والتقمّص، هو حركة قوية في اتجاه دفعه إلى أقصى مدىً ممكن، والتسامي به إلى ما وراء ما يمكن أن يتصوره كل عقل تاريخي وبشري، أي إلى ما وراء أي من تحققاته التاريخية، حتى يتحول إلى فكرة ومعنى. وهي المحرك الأكبر للعقل والروح معاً. وربما لم يعرف تاريخ الأديان صورةً معبِّرةً عن معنى الألوهة بقوة الصورة المجردة عن أي تشبيه كما عرفها الإسلام. وقد أعطت هذه الصورة أو الفكرة، كمبدأ محرك، ببساطتها المطلقة وتجريدها الكامل، أكبر مرتكز للسلطة أو السلطان الإلهي على الوجود، وأنجبت نوعاً من الإيمان الذي يستمد قوته من الخشوع والورع، وبالتالي من التواضع والمبادرة والجرأة والحرية في الوقت نفسه. وأدى إلغاء الإسلام لفكرة السلطة الدينية إلى تطوير قاعدة المساواة الأخلاقية والشرعية بين جميع المؤمنين. ومن هذه المساواة انبثقت قيم الحرية والمسؤولية الفردية، في الأعمال الدينية والدنيوية، أمام الله وأمام الجماعة. وهو الشرط الأول لقيام القانون[٢٠أ].

ومن الناحية التشريعية، ضمن القرآن بما هو نص إلهي، ومصدر حقيقة

(٢٠أ) الأهم بالنسبة للانسان، منظوراً إليه كفرد، وهو جوهر النظرة التوحيدية، وأعظم إنجازاتها، تعليمه كيف يقود نفسه في الحياة: في الطبيعة والمجتمع والسياسة والعمل. والهداية كموضوع للدين أكبر وأشمل إذن بما لا يقاس من السياسة والسلطة.

مطلقة لا جدالية، قاعدة ثابتة وموحدة لإطلاق النشاط التشريعي والفقهي الضروري لبناء العلاقات الاجتماعية على أسس مستقرة وشرعية معترف بها. وقد لعب القرآن دوراً حاسماً كمصدرٍ موحِّدٍ ومرجعٍ دائمٍ وحافزٍ لتطوير مفهوم الحق وبناء منظومة حقوقية وفقهية كاملة على أسس واحدة وبروح وأسلوب واحدين[٢١].

ومن الناحية القانونية، شكلت ممارسات الرسول نفسه نموذجاً حياً بنت عليه الجماعة بسرعة فكرة السلطة القضائية التي تقوم بتفسير شرع الله. وقد أعطت فكرة الشريعة هذه احتراماً قوياً للقانون وللقاضي نفسه، وهو الاحترام الذي لا تقوم بدونه سلطةٌ قانونية. ونشأ عن ذلك مفهوم العدل والإنصاف، كمصدر للعقلانية القائمة على البحث الدائم عن إطار تسوية ممكنة على مستوى الجماعة، واحترام توازن المصالح والسلطات وتناغمها. والعدل غير العدالة التي تعني التوزيع العادل. إنه المقابل للفوضى وانعدام النظام. فهو النظام العميق للكون وسنته وقوامه، والتعبير عن اتساق الكون وخضوعه لإرادة واحدة مسيِّرة وثابتة. وهو النظام الذي ينبغي أن يقتدي به المجتمع.

ومن الناحية الخارجية، قدمت فكرة الجهاد التي تمحور حولها في البداية، وفي مرحلة التأسيس، كل نشاط الجماعة الإسلامية دون استثناء، القاعدة القوية لنزوع سيادي لم تخْبُ جذوته حتى اليوم، كما قدّم الأرضية الثابتة لتكوين منبع القوة المادية الضرورية لتكوين حقل السيادة الذي يشكل شرط قيام كل سلطة سياسية. وهكذا، كانت كل عناصر تكوين السلطة الواحدة السيادية، أي

(٢١) وقد بدأ تحويل الدين إلى مصدر نظام وقيم سياسية بهذه القاعدة الشافعية الخطيرة التي حولت الاسلام لدولة، أو وظفته لقيام الدولة، وخلقت بالفعل أكبر الدول: ما من أمر إلاّ وفيه حكم (في القرآن). فجعلت القرآن مصدر القانون والحكم في المجتمع. ولو قال ليس في القرآن إلاّ أحكام تتعلق بالحياة الدينية والاجتماعية العامة، وأن العرف السياسي والقبلي والاجتماعي هو مصدر أحكام أخرى في ميادينها لما اكتسبت الشريعة معنى السياسة. لكن في تلك الحالة لم يكن من المؤكد أن تنشأ الدولة العربية الاسلامية. والسبب في ذلك أن الحكم السياسي بناء على مصادر العرف السابقة كان قد فقد شرعيته. وكان لا بد من إعادة تأسيس ميتافيزياء الحكم، أي أسانيده المعنوية الفلسفية والعقلية العميقة، حتى يستقيم نصابه. وجاء الدين ليكوّن للسلطان مستقراً ومرتكز تشريع وتنظيم.

الاجتماع السياسي واستمرارها، قد تكونت حين تسلم أول خليفة الحكم. ولم يكن عليه إلا أن يضع هذه العناصر في الحركة عندما تفجرت أول حرب داخلية، وهي التي نسميها حروب الرِّدة، حتى يحقق الانتصار ويعيد تثبيت أسس الاجتماع المدني الجديد ويقيم رمزه الأكبر، ومركز مبادرته واتساق مؤسساته وشارته: الخلافة. هكذا أصبح الإيمان بالله الواحد والخضوع له وحده مصدر نظام أو قاعدة لنظام إنساني قائم على التآخي والتلاحم والتعاون والتضامن وتأسيساً لأمّة، أي لجماعة تتكون في إطار دين. وقد عكست خلافة النبوة هذه القيم التي تستمد منها وجودها عندما جعلت من سياستها تطبيقاً حرفيّاً لغايات الدين في المجتمع والعالم: نشر العقيدة في الداخل والخارج، أي الجهاد في سبيل الله ضد النفس وضد الشرك معاً، ومن أجل فتح لا يتوقف لحدود العالم، وتوحيد العقيدة والدولة. ولم تكن هذه الخلافة كمرحلة انتقالية نحو الدولة والدول التي أعقبتها ثمرة التطبيق العملي والتاريخي لمفهوم محدد في القرآن أو في السنة لما ينبغي أن تكون عليه بنية النظام الدنيوي السياسي للجماعة، ولكنها كانت جميعاً نتيجة تفاعل القيم الإسلامية العامة المبثوثة في المجتمع وحاجات خلق نصاب السلطة وتأمين استقرارها، أي ثمرة التقاء مطلبين أو نوعين من المطالب المتباينة وأحياناً المتناقضة الدينية والدنيوية، ونتيجة صراع المثال مع الواقع في بناء السلطة، كما هو الحال في كل مجتمع وفي كل مدنية وفي كل عصر. وهذا هو الذي يفسر اختلافها وتعدد أشكالها.

والواقع، أنّ المسلمين الأوائل لم يستطيعوا أن يستوعبوا فكرة الدولة إلى جانب الدين وتبرير وجودها، إلّا على أساس أنها آلة وأداة في يد الشرع، وضرورة خارجية لنشر الدين والعدل وتطبيق الشريعة. لم تكن جزءاً من الإيمان، لكن الإيمان كان يعمل من منطلق توظيفها كأداة خارجية لتحقيق أهدافه. وهذا هو أصل التجويف الأخلاقي للدولة، أي أصل النظر إليها كقهر محض، ومن ثم امتناع التفكير النظري الحقيقي فيها، ومصدر تعثّر الفلسفة السياسية، وعدم تطور الممارسة نفسها أيضاً[٢٢]. فبقدر ما بقي الفكر الجماعي

(٢٢) هذا ما يسميه عبد الله العروي غياب التفكير النظري في الدولة في التراث العربي الاسلامي؛ =

ينظر إلى الدولة على أنها إضافة خارجية للشرع، ويسعى إلى إرجاعها، كما كانت في عهد الخلافة الأول، إلى هذا النمط من الاشتغال، كان الملك قد قلب نهائياً الوضع ليجعل الدين أداةً في يد الدولة وتابعاً لها. ولذلك، ما كان يمكن لشروط الفقهاء في نصب الإمام إلّا أن تظل آمالاً جميلة ساذجة وأحلام يقظة لا علاقة لها بما يجري على أرض الواقع في تداول السلطة بالقوة والضغط والاستيلاء. وهكذا، كان العلماء يتحدثون أيضاً عن الإمام» ونظرية «الإمامة» في كتبهم ويسمون الحكام بأسماء أخرى. وبقدر ما سوف تصبح كلمة سلطان سائدةً للتعبير عن الحكم والحاكم، سوف يصبح غياب السياسة ذاتها حالة دائمة وبنيوية. إن الدولة الآلة للدين، أي العبدة التي لا روح فيها، سوف تنجب بقدر تمكّنها من المجتمع والتاريخ السيادة الآلية والرسمية كتعويض عن التبعية الروحية، وتصبح الأداة المثلى لتعميم العبودية وفرض الاستعباد على الشعب كله.

إن بذور الرؤية الميكانيكية للعلاقة بين الدولة والمجتمع، وكذلك امتناع التفكير العملي بمسائل السياسة، ونظرية السلطة عند العرب المسلمين، موجودة جميعاً في قول عثمان بن عفّان: يزع الله بالسلطان ما لا يَزَعُ بالقرآن. فبالرغم مما يعطيه هذا القول للسلطة، والدولة التي هي من طبيعة مختلفة عن الدين والقرآن، من وظيفة اجتماعية متميزة، بدليل أنها تكمل الوازع الديني، وترفد وازع الإيمان بوازع آخر لا علاقة له بالإيمان هذه المرة، فهي تحوّلها صراحةً إلى مبدأ قهر خارجي بالنسبة للدين والقيم الإلّهية، لن يَكُفَّ الفقهاء عن ترداده بعد ذلك والتنظير له ولشروط ضبطه والسيطرة عليه ما أمكن. وسوف يظل مفهوم السلطان ـ أو الدولة ـ أميناً لهذا التصور، أي مالئاً لدوره ووظيفته كوازع خارجي قهري يدعم الإيمان، بما هو ولاء داخلي طوعي، ويساعده في تحقيق الشريعة والقانون، سواء كان ذلك على سبيل التطبيق، أو على سبيل تأمين شروط تحقق الشرع والعلم والدين. لكنه لن يلبث حتى يحلّ تماماً محلّ الإيمان، ويصبح بديلاً عنه في الدين والسياسة معاً. وهذا يعني زوال الهداية والتربية

= مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨١ ص ١٨٦ ـ ١٨٧.

لصالح القسر في تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة على حد سواء. وكان هذا يحمل في ذاته الردّة على الثورة الروحية ويعني تصفية أسسها تصفية كاملة، كما كان يعني تحول الدولة إلى وصية على أجساد الناس وأرواحهم معاً، وكافلة لهم في الأرض وعند الله.

وبالمقابل، وخلال تاريخ الإسلام الطويل، كانت حركات الإصلاح السياسي للدولة تعبر عن نفسها في كل وقت في السعي لإعادة الاعتبار للعقيدة والإيمان ضد الوازع القهري، وكان منشؤها في كل الأحوال التمرد على الدولة باسم الدين، والدعوة داخل الجماعة ضد القهر والظلم. لكن في كل مرة كانت الدولة تنجح في فرض منطقها من جديد. ويمكن القول إن السياسة كانت تعني في التاريخ الإسلامي التوفيق الدائم نظرياً وعملياً بين الوازع الداخلي الذي هو الإيمان، والوازع الخارجي الذي تمثله الدولة. وحقيقتها الكبرى أو مثلها الأعلى تحالف «السيف والقلم». فإذا تخلّت القوة عن الإيمان، وهي نزعتها الطبيعية، تحولت إلى سيف غزو محض، أي سلب ونهب، وفقدت بالتالي طابعها السياسي المدني، صارت غزواً جاهلياً أو قيصرياً. وإذا تخلّى الإيمان عن السيف، تحول إلى خطاب زهد وورع وانسحاب من العالم وانقطاع للعبادة، وهو نزوع الإيمان والإخلاص الطبيعي. إن السياسة في الممارسة العملية لم تكن ممكنةً إذن إلّا إذا توافر حدٌّ أدنى، مهما كانت الظروف والقطيعة الواقعية في بعض الأحيان، من التوافق بين السلطان والإيمان. وهو ما وفرته فكرة الشريعة وتطبيقها كما سوف نرى. فبدون ذلك يختفي نصاب السياسة في المجتمع الإسلامي. فإذا غلب وازع الإيمان كانت أقرب إلى العدل والالتزام بالأوامر والقيم الدينية، وإذا غلب وازع القهر كانت الدولة طاغوتاً، أي أقرب إلى آلة القمع المباشر والطغيان[٢٣].

(٢٣) «... كانت الخلافة لعهد النبي (ﷺ) غير مهمة فلم يعهد فيها ثم تدرجت الأهمية، زمان الخلافة بعض الشيء بما دعت الضرورة إليه في الحماية والجهاد وشأن الردة والفتوحات فكانوا بالخيار في الفعل والترك كما ذكرنا عن عمر رضي الله عنه، ثم صارت اليوم من أهم الأمور للألفة على الحماية والقيام بالمصالح فاعتبرت فيها العصبية التي هي سر الوازع عن الفرقة والتخاذل ومنشأ الاجتماع والتوافق الكفيل بمقاصد الشريعة وأحكامها»؛ ابن خلدون، المقدمة، ص ١٦٨.

ولكنّ هذا التوافقَ محكومٌ هو نفسُه بتنافس دائمٍ وعميقٍ بين هذين الوازعين، وسعْي كلٍّ منهما من وجهة نظر مصالحه ومطالبه الذاتية، إلى السيطرة على الآخر وتوجيهه وجهته وإخضاعه لحاجاته، دون أن يغامر بالقطيعة الكاملة حتى لو اضطُرَّ إلى الاحتفاظ بالمظهر. ومن هنا، فإن الأمر يتعلق بالفعل بتحالف يجعل السياسة الإسلامية، أو التي ظهرت في إطار المدنية الإسلامية، السلطان القاهر زائد الشرع الدافع، القوة المادية العسكرية للدولة زائد القوة المعنوية الدينية. وقد تجسد هذا التحالف عملياً في تكوين المؤسستين الدينية والدولوية، ونشوء النخبة القائدة نفسها المكونة من جناحين ديني يمثله الفقهاء وعلماء الدين، بكل ما لديهم من مكانة في المجتمع، ومن سلطات هي اليوم من اختصاص الدولة الحديثة، كالفقه والقضاء، والجناح السياسي المكوَّن من البلاط والقادة العسكريين والإداريين. إن التنافس بين السلطان والفقيه قد استمر إلى يومنا هذا، ولا يزال يشكل سمةً من أكبر سمات الحياة المدنية السياسية والاجتماعية في مجتمعنا. فالفقيه كان في الحقيقة بمثابة المشرع أو صاحب السلطة التشريعية بالمقارنة مع السلطان ممثل السلطة التنفيذية. لكن المشكلة الكبرى لهذه الصيغة هو أن مصيرها يتوقف إلى حدٍّ كبيرٍ على شخصية السلطان وورعه، وليس لها أية ضوابط حقيقية أخرى.

•

إن فهم علاقة الإسلام بالسياسة يستدعي إدراك ثلاثة أمور كبرى ١) مركزية الدين بالنسبة للاجتماع المدني كله، وبالتالي وضعه في مركز الحياة الاجتماعية في كل الميادين؛ ٢) استيعاب الدين للنشاطات الروحية والزمنية معاً، وانغماسه بالتالي في النشاطات الدنيوية وعمله فيها وعدم التطابق بين مفهوم الديني والمقدس الإلهي بالضرورة؛ ٣) حتى في المرحلة التي تأكد فيها انتصار الدولة، لم تكن هذه ولا تستطيع أن تكون المقر الحقيقي والفاعل للسياسة كما نعرفها في وقتنا الحاضر. إن السياسة، بما هي رعاية للمصالح الدنيوية أو حمل المسؤولية العمومية والعمل في إطار تنظيم الحياة من وجهة نظر الشأن العام فيها، لم تكن بالدرجة الأولى من أعمال الدولة. لقد كان الدين، بما هو شرع أو قانون ثابت عمل على الاجتهاد فيه الفقهاء لقاء حصتهم من السلطة

الاجتماعية، وبما هو إطار لتكوين المشروعية العامة للجماعة دولةً وشعباً، وبما هو مركز التكوين العقيدي للأطر والقيادات جميعاً ودمجها في المسؤولية العمومية، وبما هو المسؤول أو المتكفل الأول بتكوين اللحمة الجماعية وتربية روح الأخوة والتضامن التي تقوم عليها السياسة نفسها، أقول كان الدين بذلك المقر الأكبر للممارسة السياسية. وقد ألف، بما هو شبكة مدنية وعلاقات إنسانية تتجاوز إطار الدولة كمؤسسة رسمية، حقل السياسة الكبرى وساحتها. لقد كان يمتص السياسة في نسيجه بالدرجة نفسها التي كانت الجماعة تنتزع من الدولة الجزء الأكبر من اختصاصاتها. وقد تحولت الدولة في المجتمعات الإسلامية منذ ولادتها إلى الرمز والمقر الأول والشرعي للعسكرية، أي لوظيفة من وظائف السياسة كما ينظر إليها المجتمع الإسلامي. بل كادت تجعل من الجهاد والغزو مصدر مشروعيتها الوحيد في مرحلة التراجع والانحطاط. وأصبحت صفة الغازي من الصفات التي تطلق على السلاطين منذ العهد العثماني الأول حتى نهاية الدولة حتى أن أتاتورك نفسه، رغم إلغائه الخلافة وتبنيه للفكرة العلمانية، لم يتخل عن لقب الغازي، أي المجاهد في سبيل الله.

لقد كان الدين يحتل كل ساحة العمل المدني الجماعي في المرحلة الأولى. ومع نشوء الدولة كسياج للدين، وحارس للشريعة، أصبحت السياسة، كمصدر للقيم والعناصر المنظمة للجماعة، موزعة، تحت إمرة الدين، بين المجتمع المدني أو مؤسساته الدينية، مثل القضاء والفقه والتعليم والفتوى والزكاة والصدقة إلخ، والدولة معاً، أو كانت مهامها التي نجدها اليوم مجتمعة في الدولة، مقسَّمة بينهما بحيث يصبح من غير الممكن أن نحدد صعيد السياسة في هذا النمط دون أن نحدد دائرة التداخل في الدين بين الوحي والعقل والمجتمع والدولة والدين والآخرة. ولعل هذا هو أساس الفكرة السائدة عن الارتباط التاريخي في الإسلام بين الدين والدولة. فحتى في أظلم عصور الانحطاط كانت الدولة تشعر أنها مدينة للدين، بقدر ما كان الدين مقوّم المجتمع، كما كان الدين يعتبر نفسه أوسع من الدولة، أي يضمها كعنصر، قهري ولا وسيلة للسيطرة عليه وتديينه دون شك، لكنه لا يمكن التخلي عنه كمقوم مهم للجماعة الدينية

بوصفها جماعة تاريخية. وبقدر ما ساهم هذا التصور في تحقيق التعايش بين سلطتين، روحية وزمنية، وبالتالي في تحقيق وحدة السلطة الاجتماعية، أشاع الاعتقاد بوجود اتحاد حقيقي بين الشرع الإلهي والقوة والمعرفة والخبرة البشرية والفنية العسكرية أو المدنية. فلم تظهر مشكلة السلطة الدينية المنافسة للسلطة السياسية، أو بالأحرى مشكلة البابوية الطامحة إلى إحلال الكنيسة محل الدولة. فالجماعة هي من صنع الدين بالدرجة الأولى والدولة هي دولة الجماعة بقدر ما هي متفقة مع الدين ـ لا من حيث تركيبها، فهذا لا قيمة له ـ ما دام الدين هو المنظم الأول وما دام وازع السلطان لا يلغي وازع الإيمان. وإنما من حيث القيم التي تسترشد بها والأحكام التي تطبقها. وهذا هو الذي يفسِّر أنّ الإسلام فيما يتعلق بالدولة، لم يطور في الآلة التقليدية التي ورثها عن الإمبراطوريات التاريخية شيئاً وإنما جاءت مساهمته على مستوى تطوير الدين بما هو مشاركة في السلطة الإلهية والخلافة على الأرض، ومن ثم في توافق العقل والوحي، الذي أصبح قاعدة الفقه والقانون بما هما تنظيم لمصالح الجماعة، والأخلاق والتربية الإسلامية بما هما تحقيق لغايات جماعية دينية ومدنية مشتركة.

والحقيقة، أن العلاقة بين الدين والدولة كانت في التاريخ الإسلامي علاقة تعايش لا اندماج. وكانت علاقةً صعبةً أيضاً ولم تكن انصهاراً أو ارتباطاً عضوياً، كما يبدو عليه الأمر من الوهلة الأولى. فقد أدى إخضاع الدين للدولة، منذ البداية إلى انكفائه على المجتمع والجماعة والتجائه إليهما في مواجهة الدولة ونقله الجزء الأكبر من مهام السياسة وبرامجها وأهدافها إلى قلب الجماعة والأمة حتى صارت هذه الأخيرة أكثر تحريكاً للمشاعر من الدولة، بل فوق الدولة. إن مفهوم الجماعة أو الأمة الإسلامية هو الذي حل في الذاكرة الاجتماعية محل مفهوم الدولة، وكان البديل التاريخي الحقيقي له. ومصدر قوة فكرة الجماعة أنها تعبّر عن التجمع الحر والشامل لكل المؤمنين، دون سلطة أخرى غير الانتماء والاعتقاد المشتركين. ولذلك استقل مصير الجماعة إلى حد كبير عن مصير الدولة، وعاشت الأمة الإسلامية حية عبر تعدد الدول ونزاعاتها وتلاشيها، ومن ورائها. وبدل أن تكون السمة البارزة في هذا النظام صراع

الدولة ضد الكنيسة كما هو الحال في المسيحية الوسيطة، كان الاستقرار النسبي والتواصل التاريخي يستمدان قوتها ويتحققان عبر صراع الجماعة، وما تضمه من ممثلي الدين، ضد الدولة ـ الآلة. لقد أدى إخضاع الدين من قبل الدولة وتجريده من سلطته الخاصة إلى نثر سلطته في كل ثنايا المجتمع، وتحويله إلى جماعة، أي إلى لحمة عامة ومقر السياسة الحقيقي، بما هي تنظيم لمعاملات الناس وتنظيم لمصالحهم وتزويدهم بأخلاقية مدنية تؤسس لتعاونهم وتعايشهم. وهذا هو أيضاً السبب الرئيسي في تهميش الدولة وتحييدها وإضعاف قوتها المعنوية، إضافة إلى تجويفها من الناحية القانونية.

وبالعكس من ذلك، كان تحويل الدين إلى دولة، وبالتالي إخفاقه في تنظيم وتسيير منابع الإيمان والفضيلة الأخلاقية هو الذي أدى في الغرب المسيحي، وكرد فعل اجتماعي، إلى انتزاع السياسة من الدين، وتركيزها كلياً في الدولة، أي هو الذي دفع إلى تغيير طريقة وشكل انتشار أو توزيع القوة السياسية ونمط التنظيم الاجتماعي عموماً. وهكذا صرنا نميز بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، باعتبار أن المجتمع المدني هو ما لا مكان للعام فيه، وإنما هو مكان الخاص[٢٤]. وبهذا المعنى أيضاً صرنا نقول إنّ الدين هو من ميدان المسائل الشخصية والخاصة وليس العامة والوطنية. والواقع أنّ في هذا القول الكثيرَ من التغطية على واقع أن الدين، حتى في المجتمعات ذات الدولة العلمانية، أي التي أصبحت مقراً للسياسة كنظام لتكوين الجماعة واللحمة الاجتماعية، ليس من ميدان الخاص، ولو لم يعترف له بمكان في التقرير السياسي الرسمي والعلني، وإنما هو من ميادين تكوين العام بما هو أخلاقية جماعية بما فيها الأخلاقية

(٢٤) وهذا ما عبر عنه ماركس بملاحظة على غاية من الأهمية في نقده للدولة الحديثة البرجوازية، عندما قال في كتابه **المسألة اليهودية**، إن هذه الدولة تقوم على التمييز بين الخاص والعام، وعلى خلق الخاص بشكل مستقل عن العام. وهذا التمييز هو في الواقع الأساس الفعلي لتكوين اجتماع سياسي من نمط مواطني، ولسحب السياسة من الدين وتركيزها في الدولة. وما كان يمكن سحبها إلاّ بفتح ملف فارغ ووضع كل ما ليس له علاقة بالسياسة الجديدة فيه، وتسميته بالخاص، ومن بينه الدين باعتباره أصبح بعيداً عن السياسة، وبالتالي عن تسيير وتنظيم الشأن العام.

السياسية، وبما هو عقيدة اجتماعية وتربية عمومية ونزوع إنساني شامل. فهو شأن عمومي غير معترَف به أو مصرَّح فيه. إن الدين لم يرد إلى مجال الخاص أو المدني إلا بقدر ما حولت السياسة إلى المقر الوحيد للعام، أو للسلطة. والواقع أن بنية المجتمع المدني تخترق العام والخاص معاً، ولا تتحدد إلا في معارضتها مع المجتمع السياسي وآليات عمله ونظمه الخاصة والعامة. ومن هنا أصبح المجتمع المدني نقيض المجتمع السياسي أو مقابله.

ولعل هذا الالتباس أو الترابط الحقيقي بين عناصر الدولة والدين، أي في الواقع خارجية وأداتية الدولة في المجتمعات الإسلامية التاريخية من جهة، وأخلاقية بنية الدين في هذه المجتمعات من جهة أخرى، هو مصدر النزاعات الدائمة التي عرفها التاريخ السياسي للإسلام في مسألة السلطة، وهو سبب غياب التقدم الفعلي في تطوير وسائل تداولها أو حسم مسائلها النظرية والعملية حتى صارت رمزاً للشقاق والخلاف في كل عصر[٢٥]. والواقع، لو أردنا استخدام اللفظ الحديث لقلنا إن الدولة في المجتمعات الإسلامية، بمعنى الدستور العميق الفاعل، الضامن لوحدتها وتضامنها والمقوم لوجودها، لم تكن شيئاً آخر سوى

(٢٥) يقول الشهرستاني «وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان. وقد سهل الله تعالى ذلك في الصدر الأول، فاختلف المهاجرون والأنصار فيها، وقالت الأنصار منا أمير ومنكم أمير، واتفقوا على رئيسهم سعد بن عبادة الأنصاري، فاستدركه أبو بكر وعمر في الحال، بأن حضروا سقيفة بني ساعدة، وقال عمر: كنت أزور في نفسي كلاماً في الطريق، فلما وصلنا إلى السقيفة أردت أن أتكلم، فقال أبو بكر: مه يا عمر! فحمد الله وأثنى عليه وذكر ما كنت أقدره في نفسي كأنه يخبر عن غيب. فقبل أن يشتغل الأنصار بالكلام مددت يدي إليه فبايعته وبايعه الناس، وسكنت الثائرة. إلا أن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه، فأيما رجل بايع من غير مشورة فلا تطيعوهما تغرة أن يقتلا»؛ الملل والنحل، على هامش الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، القاهرة، مكتبة السلام العالمية، ج١، ص ٢٥. ويتابع: «والاختلاف في الامامة على وجهين، أحدهما القول بأن الامامة تثبت بالاتفاق والاختيار والثاني القول بأن الامامة تثبت بالنص والتعيين. فمن قال إن الامامة تثبت بالاتفاق والاختيار قال بامامة كل من اتفقت عليه الأمة أو جماعة معتبرة من الأمة، اما مطلقاً واما بشرط أن يكون قرشياً على مذهب قوم، وبشرط أن يكون هاشمياً على مذهب قوم، إلى شرائط أخرى كما سيأتي». ثم يتحدث عن الإمامة بالنص عند الشيعة واختلافات مذاهبهم؛ ج ١ ص ٢٩ - ٣٠.

الـدين. ولكن ذلك لم يكن ليتحقق إلا بتـطويـر مفهـوم الـدين نفسـه في اتجـاه شموله العقل الإنساني وليس الـوحي فحسب. ومن هنا كـان التطور في الـدين والنظر الديني، ومناخ التحرر والتعدد والتسامح في الدين عـلى مستوى العقيـدة واللاهوت والفقه والممارسة الدينية يتعارضـان كلياً مـع مناخ التعصب والتحجـر والتكلس والجمود والواحدية والعسف الذي كان سائداً في رحاب الدولة. وبهذا المعنى أيضـاً لم تكن السياسة الإسلاميـة سياسـة استبداديـة، كما يقـال، ولكن الدولة هي التي كانت تمثل جهازاً تعسفياً، آلياً ومغلقاً، بل غير سياسي، يضغط بقـوة على السيـاسة الـدينية والمـدنية الجـماعية، ويناقض روح التسامـح العميق والتساهل والانفتاح الذي كـان يميزهـا. وتعميم النموذج النـظري الحديث عـلى المـاضي، حيث تظهـر الدولـة كمـوطن السيـاسـة الأول، هـو الـذي يثـير هـذا الالتبـاس. لكن من الصحيح أيضـاً، أنـه وإن كـانت الـدولـة نقيض الـواقـع الاجتماعي والعقيدي، فهي أيضاً تكملته. إن استبدادية الدولة نـاجمة عن أنها، في التقسيم الخـاص للصلاحيـات في هذا النـظام العام، تحـولت إلى مقر القـوة القهـريـة والقسريـة المجـردة، والمكثف الـوحيـد لهـا، في حـين احتفظ الـدين بالصلاحيات القائمة على النـظر العقلي والأخـلاقي والقانـوني والتربـوي، وصار مركز السياسة المدنية بما هي أداة للتسوية وقاعـدة للمصالحـة بين المصـالح، أي وسيلة تحقيق العدل والتوازن والنظام.

لقد أدى التجويف السياسي، وبالتالي الأخلاقي، للدولة، أي عدم الإيمان بالحاجة إلى عقلنتها وأنسنتها وترشيـدها، إلى تـرك مسألـة تداول السلطة تقـريباً دون حل، والاستسلام ببساطة لفكرة دولة الاستيلاء وغياب الشرعيـة. وغياب مثـل هذه التقـاليد يشكـل مصدر الإحبـاط التاريخي عنـد العـرب في مـوضـوع السياسة إلى اليوم. ولم يفد كثيراً في معالجـة مسألـة غياب قـواعد ومنهـج ثابت لتداول السلطة في المؤسسة الـدولويـة الحضور القـوي لفكرة الشـورى في الدين وفي التقـاليد السـابقة عليـه عند العـرب. لقد تـرك موضـوع تداول السلطة في الواقع لتقدير الحاكم، تماماً كما حصـل في عهد الخلفـاء الراشـدين الذين أوصى بعضهم ولم يـوص البعض الآخر، كـل حسب تقديـره الشخصي. وبـالمقـابـل،

عمل التوظيف الهائل في الدين، إلى تحويل الجماعة الإسلامية المدنية إلى جماعة دينية بالمعنى الحرفي للكلمة، أي صبغ جميع مؤسساتها ونشاطاتها ولغتها وفكرها، بما فيه الأكثر زمنية ودنيوية، بالصبغة الدينية. وبقدر ما جعل من الدين محور التنسيق والتنمية الأخلاقية ومنبع قيم ومشاعر التواصل العام، حول المؤسسات الدينية ذاتها إلى ميادين نموذجية للتداول الحر والتنافس بالمعنى الحديث للكلمة بين السلطات العلمية والشرعية والفكرية. ولم تكن حرية الفكر والجدال العنصر المعدل لاستبداد السلطة فقط، ولكنها كانت عامل التقدم والنمو الحضاري الأساسي في المجتمع.

فإذا كانت السياسة الإسلامية قد حسمت مشكلة ازدواجية السلطة الروحية والزمنية الذي شغل الغرب المسيحي قروناً طويلةً قبل أن يجد له الحل المناسب في العلمانية وفي فصل الدين عن الدولة، إلا أنها تعاني من مشكلة مزمنة لم تنجح إلا في مراحل الازدهار الكبير في التخفيف من حدّتها، هي مشكلة استيعاب السلطان القاهر في إطار الشريعة، والتحكّم في تداول السلطة، بل وتطاول السلاطين على الشرع نفسه. أي باختصار، إن الدور السلبي الذي كانت تلعبه الكنيسة في الحد من تطور السياسة وانطلاقها في المجتمع الغربي المسيحي، كانت تقوم به في المجتمع الإسلامي الدولة ذاتها بقدر ما كانت تميل إلى أن تكون مؤسسة خاصة، خارج الجماعة ومواجهة لها. إن القهر لم يصبح دين الدولة الآلة إلا لأن الدولة كتنظيم وأخلاق، أي كسياسة، كانت قد انحلّت في الدين نفسه.

ولعل الجذور العميقة للضعف الأنطولوجي الذي كانت تعاني منه الدولة العربية، دولة القهر مقابل دولة السياسة، كامنة في القطيعة المطلقة التي أحدثها الإسلام بالمقارنة مع المسيحية بين عالم المقدس والإلهي وعالم الإنسان والأرض. وبالرغم من أن هذه القطيعة قد وجدت ما يوازنها ويخفف من حدتها والقلق النابع منها، في تكريس التواصل المباشر والعفوي بين كل مؤمن وربه، وبالتالي إلغاء أي وساطة مؤسسية، ومن دمج الوحي بالاجتهاد العقلي، فإن المشكلة سوف تطرح بشدة مع تقهقر الإيمان العميق وتراجع الحضارة وتفاقم الصراعات والتمايزات الاجتماعية في مجتمع المسلمين. فمع هذا التراجع لن تلبث الدولة

نفسها حتى تستولي نهائياً على الشريعة ذاتها ولا تترك للمجتمع من الدين إلا ما يتعلق بطابعه الروحي المحض وبُعده الإنساني. وهكذا، سوف تتكرس القطيعة داخل الإسلام بين تيار الشرْعة وتيار التقوى، بين إسلام السياسة الرسمي وإسلام الورع الفردي، بين إسلام الظاهر والمظهر، وإسلام الباطن والإحسان، إسلام الخضوع والطاعة الخارجية لقانون الشريعة، وإسلام الولاء الداخلي والخشوع والتسليم والاختيار الروحي والعقلي والمبدئي(٢٦).

وهكذا، يبدو تاريخ السياسة الإسلامية في الوعي العربي تاريخ تقهقر مستمر من نموذج ثورة العدل الإلهي المجسدة بالنبوة والخلافة إلى نموذج الملك العضوض الإسلامي، إلى نموذج سلطنة الاستيلاء، قبل أن تختفي السياسة تماماً وينكفىء المجتمع على سياسة حفظ الذات والمقاومة السلبية للدولة. ذلك أن استقلال الدين، وقوة الإيمان الضامنة لهذا الاستقلال، كانا المقوم الوحيد لفضاء السياسة الإسلامية. ومع نضوب نبع الإيمان والتضحية والأخوّة الإسلامية، لم يبق في الميدان إلا الدولة التي كانت معدَّة ومدرَّبة على القهر أكثر مما كانت مزوَّدة بما يمكنها من إعادة تأسيس السياسة في فضاء السلطة المؤسسية والقانون. ومع غياب السياسة الدينية، أو جفاف ينبوعها، سوف تولد القطيعة بين الجماعة والدولة، عميقة وشاملة. ومع الإخفاق التاريخي في مواجهة الدولة لن يبقى للجماعة من ملجأ إلا الانكفاء على دين تحوّل إلى مجرد طقوس شكلية وأفرغ من كل قوة روحية ومبادرة سياسية وعقلية. وهكذا، سوف تتحول القطيعة بين الدولة والجماعة، شيئاً فشيئاً، إلى انشقاق وتنازع داخل الوعي الإسلامي، الفردي والجماعي، بين قطبين رئيسيين متناقضين: قطب التصوف الذي يطمح إلى تأسيس الجماعة والروح الجماعية عن طريق تربية الحدس والذوق والاعتماد على العاطفة المشبوبة والمحبة والوجد والانجذاب، والقطب

(٢٦) لا يختلف النموذج الاسلامي التاريخي للدولة عما عرفته المسيحية البيزنطية كثيراً في الواقع. فهنا أيضاً نجحت الدولة في إخضاع الدين، وحرمانه من أي استقلال حقيقي. ولم يغير من ذلك كثيراً وجود الكنيسة. وهذا يعني أن قضية الصراع بين الكنيسة أو السلطة الدينية وسلطة الدولة مرتبطة بالظروف السياسية التاريخية أكثر مما هي ثمرة الارتباط في بنية العقيدة ذاتها بين الزمني والروحي كما نقول اليوم. إن نزعة كل سلطة للاستقلال محفورة في بنية السلطة ذاتها، لكنّ نجاحها في تحقيق ذلك يتوقف على شروط تاريخية محيطة.

الشرعي الذي يجعل من النضال العنيف الشعبي والرسمي من أجل تطبيق الحدود الشرعية أساساً ومرتكزاً للوحدة والسلطة الاجتماعيتين المهددتين. وهكذا، سوف يولد في حضن مجتمع المسلمين تيار التساهل في تطبيق الشريعة، وتيار التزمّت والتشدد الشرعي في الوقت نفسه. وقد عكس هذا الانشطار والصدع الديني تدهور القوة التركيبية في الوعي الإسلامي، وتراجع قدرته على التوفيق بين مطلبين حيويين: مطلب التواصل الروحي والعاطفي الحر، والمراهنة على الكرم الإلهي والتفاؤل بالعون الرباني، مصدر التقارب والتعارف بين الناس، ومطلب التمييز القاطع بين الله والإنسان، الذي يشكل أساس إقامة السلطة والقانون، ومن ثم خضوع الإنسان واحترامه للنظام القائم. وسوف يُظهر الانحطاط، بقدر ما يؤكد على زوال القدرة الحية على تجاوز هذا التعارض القاطع، بشكل متزايد مشكلة التناقض الجوهري الذي أقامه الإسلام، وكان مصدر توتره الخلّاق، بين الله والإنسان، والمعضلة الكبرى التي كان على الإنسان المسلم أن يواجهها، عندما أعلن الله اختفاء الوحي الإلهي إلى الأبد، أي انقطاع الصلة المباشرة بينه والإنسان، أي معضلة الانفصال الكامل بين رب يرى ويسمع ويراقب ويدبّر، وإنسان وحيد، لا حول له ولا قوة، ومع ذلك فعليه تقع مهمة ومسؤولية خلافة الله في رعاية شؤون العالم. وسوف يصبح غياب الوعي والاجتهاد وتفاقم الاقتداء والتقليد الطريق الوحيدة لطمس القلق والانقسام في الوعي والجماعة معاً. وهذا ما يفسّر انتصار مذهب الجبر على مذهب الاختيار، ومذهب الصوفية على مذهب الكلام العقلي في التاريخ الإسلامي. فالاختيار يحمل في طياته مخاطر الانقسام والاختلاف والتبدل، أما الحلول، فإنه يهدد، وهو ما أدركت خلفيته بسرعة السلطات السياسية، مبدأ الشرعة والقانون، ومن ثم السلطة التي لا تقوم بدونها، لأنه دمج وإدماج يلغي التمييز ويلغي المسؤوليات ويلغي الولايات جميعاً، كي لا يبقى في الوجود إلا الله. وفي هذه الحالة يسقط كل عقل، ويزول كل سؤال أو مساءلة، وتغيب كل إرادة غير الله[٢٧].

(٢٧) هذا السلوك النازع إلى استخدام الايمان كذريعة لتجاوز الشريعة والأخلاق هو الذي دفع =

وسوف يبقى هذا الوعي الإسلامي يتردد، لقرون طويلة، بين الانغماس في العاطفة الروحية المشبوبة، عند عامة المتصوفة وعامة الذين يقتدون بهم ويعيشون على تقديس آثارهم من جهة، والتصلب العقائدي والتشريعي، العقلاني الصرف والخالي من العاطفة ومن التعاطف، والقائم كما في كل قانون على روح الصرامة والقسر والتخويف والردع، والمتمسك بقاعدة العقاب والثواب والجزاء وتطبيق الحدود على الأرض قبل السماء، من جهة ثانية. أي كان يتردد بين روح اليهودية المرتبطة بالتمسك الشكلي والمادي الصرف بالشرائع والألواح، وروح المسيحية المعتمدة على المحبة والإيحاء، وهما اللذان قام الإسلام على حبهما معاً، ليجعل منهما أساساً لتركيب جديد، تجتمع فيه المحبة والطاعة، الرحمة والقانون، الروح والجسد، القلب والعقل. وهكذا، كان في مراحله الأولى عندما كان الإيمان يتغلب على التقليد. والدين على الدولة والجماعة على العصبية والأمانة على المصلحة. لكن هذا التوازن الذي طبع العهد الأول، عندما كان الوعي الإسلامي واعياً لرسالته في هذا التجاوز ومؤمناً بها وحريصاً على أن يظهر تفرده وأصالته، كان يتعرض للاهتزاز في كل امتحان كبير، فيميل الميزان لهذا الجانب أو ذاك. بيد أن الانحطاط سوف يحسم الموضوع نهائياً مكرساً انهيار الوحدة الداخلية، وهو ما سوف يبرز من خلال الصراعات الدائمة بين العلماء والفقهاء من جهة، والمتصوفة والأولياء من جهة أخرى، مجسداً تجاور عالمين، وفصامهما، عالم العاطفة وعالم العقل، عالم الولاية الروحية التي يتعهدها المجتمع وعالم الولاية الشرعية التي تتعهدها الدولة، فصار

= القديس بولس إلى تأسيس الكنيسة كدولة، أي كمراتبية سلطانية تنظم فيها كرامات المؤمنين وشفاعاتهم الدينية، وبالتالي مقاماتهم الروحية حسب معايير واضحة ومحددة ومقبولة كما ذكرنا. لقد فهمت المسيحية اليونانية الأولى الدين كإباحة لأنها لم تكن قد تمثلت قبل المسيحية تراث اليهودية التوراتي والتشريعي، أي لم تكن قد استوعبت، كمعطى أول، العمق الأخلاقي للدين. وكان لا بد من تعويض هذا الحس الأخلاقي والشرعي الأول بنظام مراتبي أي سلطوي يضبط تداول رأسمال الايمان وينظمه. أنظر م. إلياد، المعتقدات والأفكار الدينية، ج ٢، ص ٣٣٥. وبهذا المعنى كان تحويل المسيحية إلى نظام، وهو مبدأ الدولة في نظري وماهيتها، رد الفعل الطبيعي على النزعة الجارفة لاستخدامها كوسيلة لاضفاء الشرعية على إلغاء كل نظام.

تاريخ الدين بذلك صراعاً بين نزعة التجسيم والإحيائية الحلولية المستقيلة من العقل، وبين نزعة التطهير والعودة إلى الأصول المستقيلة من العاطفة. والواقع لا الصوفية نجحت في ترسيخ معنى الرحمة، ولا العلماء نجحوا في عقلنة الشرع، ذلك أن الرحمة والشرع لا تُدْرَكُ حقيقتهما إلا باتحادهما، ولا يمكن فهمهما بفصل أحدهما عن الآخر[٢٨].

إن رفض الخلط بين عالم المقدس وعالم الأرضي، عالم الوحي وعالم العقل، وبين الأرض والسماء، وتعظيم الخالق ومقاومة كل أنواع الشرك أو التشبيه بالخالق، هو مصدر الأصالة والتجديد في الإسلام بالمقارنة مع الأديان التوحيدية التي سبقته، ومنبع التوتر الخالق والمبدع فيه في الوقت نفسه. فإذا ضعف هذا الشعور أو المطلب، وأزيل أو حصل الخلط من جديد، سواء عن طريق إنزال السماء إلى الأرض، وجعل الحلول والاتحاد والفناء في الخالق مصدر السعادة، أو من خلال إضفاء مفاهيم الأرض على السماء وخنق معاني الرحمة الإلهية أو تقليصها إلى مستوى العقاب والثواب، أي خلق وسيطٍ للإيمان وكنيسة أو سلطة دينية أرضية، فإن هذا التوتر يختفي، ويصبح الإنسان عندئذ فريسة لنوعين مدمرين من الشعور: انتفاء الذاتية والخصوصية ونفي المعقولية عن الواقع أو، وهو على الدرجة نفسها من الخطورة، الشعور بالتيتم وانعدام الرحمة. وهذا يعني إما العيش في الخطيئة والشبهات عن طريق التشبه وانعدام التميز، وهو ما كان يعرفه عامة المسلمين في القرون الأخيرة، دون مراعاة لمبادىء عقلية أو شرائع إلهية أو مبادىء أخلاقية، رغم ما كان يبدو عليهم في الظاهر من تمسك بمظاهر العبادة والتقوى، وإما العيش في الكآبة والقنوط واليأس، وهو ما نعرفه اليوم وما تسير عليه عامتنا وخاصتنا، المتدين قبل غير المتدين، مبتعدين عن

(٢٨) موقف العلماء والفقهاء من المتصوفة كان واحداً في كل مكان، عبر عنه قتل العديد منهم مثل الحلاج. وفي المغرب الأقصى، أمرت السلطات الدينية في عهد علي بن يوسف بن تاشفين، المرابطي، بإحراق كتاب الغزالي، إحياء علوم الدين، ومطاردة أنصاره من المتصوفة. وقد قتل الكثير من المتصوفة أمثال ابن العريف المالقي تلميذ الغزالي وصديقه ولي الله أبي الحكيم ابن برجان الاشبيلي وشرد غيرهما؛ «الجذور التاريخية للولاية والتصوف بالمغرب الوسيط» المصطفى الريس والحسين بولقطيب، أنوال، ١٤ أكتوبر ١٩٨٩.

معاني الرحمة ابتعادنا عن معاني الشرع. وفي الحالتين يختفي الحافز الملهم ويغور نبع الإبداع والتجديد. والواقع أن القطيعة بين المقدس والأرضي، بقدر ما تبني قاعدة السلطة والتمييز العقلي والمادي، وهو ما يضمنه التنزيه والتوحيد، تؤسس لمجال حرية العقل الدنيوي، وتخلق فضاءه المتميز. وبقدر ما تؤكد في واحديتها المطلقة على عبودية الناس المشتركة لإله واحد، تؤسس للمساواة فيما بينهم وتقيم أسس وحدتهم المدنية. وبالمثل، بقدر ما تعمل الحلولية على المماهاة بين المقدس والأرضي، فإنها تخلق النزوع إلى التجسيم والقبول بالأمر الواقع والتعامل مع المرتبيات القائمة والسلطات الأرضية. فالتصوف بما هو الوجه الآخر لتدهور التوازن الداخلي للعقيدة لا يمثل عقيدة احتجاج على الواقع بقدر ما يعبر عن اكتشاف وسائل التعايش مع الظلم.

إن المعرفة الحدسية أو الذوقية التي يعتدُّ بها المتصوفة والأولياء، وهم ليسوا بالضرورة نمطاً واحداً، ليست واسطةً للتقرب من الله، ولا الأقرب إلى الممارسة عند العامة، ولكنها أيضاً، وهذا مهم، نقيض المعرفة الفقهية المرتبطة بالسلطة والتي تقوم عليها هذه السلطة وتحتاج إليها. إن المعرفة النابعة من الولاية الروحية أو المرتبطة بها هي معرفة مجانية، معرفة غير تبادلية، معرفة مقدسة[٢٩]. والصراع بين المعرفتين وبين الطريقتين في فهم الإسلام وتطبيقه وبين النظامين ورجالهما: نظام العلماء ومادة علمه وعمله الشريعة، ونظام المتصوفة والأولياء ومادة علمه وعمله الذوق والأدب، هو البديل عن تآلف العقل والرحمة، والتعبير عن أزمة الوعي الإسلامي وذبول توتره والاستسلام فيه إلى الجبرية

(٢٩) الواقع أن الذي ينال الاحترام والتقديس في الوالي ليس الوالي نفسه وإنما ما يمثله من واسطة فعالة لمواجهة العالم ونوازله، وذلك بسبب القدرة غير الطبيعية وغير البشرية، أي الربانية التي وضعت فيه بحيث أصبح يستطيع أن يتصرف وكأنه غير ما هو، أو كأنه أداة بيد الله، وهو المعنى العميق لكلمة عبده أيضاً. إن تعريف الولي «هو ليس هو» مقابل الـ «هو هو» الإلهي الذي لا يكف عن ترديده الصوفي. فما ينطبق عليه هو عكس مبدأ الهوية، ومن هنا قوته. إنه يختلف بهذا عن الآخرين ويقترب من رحاب الله أو يتقرب منه. وهو بقدر ما يخون نفسه كإنسان، يخرج من جلده، ويقضي على غرائزه وشهواته، يصبح عكس ما هو. إن قوته تكمن، بعكس الآخرين، في غياب ماهيته.

التاريخية بعد مرحلة البطولة والفتح. إنه صراع ذاتي وأهلي سببه تراجع هيمنة الإسلام الثقافية والفكرية وبداية تقلص نفوذه السياسي. فالقطيعة بين الدولة والجماعة تقود فيه مباشرة إلى القطيعة بين العقل والقلب، بين إرادة الله الفاعلة وإرادة الله المنجزة. وليس من الغريب أن يربط المؤرخون العرب بين تراجع عالم الإسلام هذا وبين سيطرة الشعوب غير العربية على السلطة السياسية، لكن ليس بمعنى أنها لم تكن على مستوى الإسلام، وإنما لأن هذه السيطرة كانت تعني وتواكب في الواقع إنجاز قطيعة الدولة العربية الإسلامية عن المجتمع، وتعبر عنها بقدر ما كانت تشير إلى ازدياد اعتمادها على المرتزقة كقوات حماية ذاتية.

هذه القطيعة بين الدولة والجماعة هي نفسها إذن مصدر القطيعة بين الدين والدولة. والقطيعة لا تعني الفصل بين السلطتين، فالفصل نوع من التوزيع للسلطات والتنظيم العقلاني لها، ولكن القطيعة تعني انتفاء العلاقة ومنع حصولها. ومن هنا، بقدر تباعد الدولة عن الدين، سوف يصبح الانتماء إلى الدين هو أساس الانتماء إلى الجماعة، أي مصدر «المواطنية»، وسيصبح تعريف المسلم، أي المواطن أو صاحب الحق بالولايات الجماعية، مسألة أساسية من مسائل الفقه السياسي والديني معاً. ولعل من علامات هذا الطابع السياسي للمسألة ما حصل من إجماع بين الفقهاء على عدم التشدد في هذا واعتبار اللفظ بالشهادتين كافياً لتثبيت الانتماء إلى جماعة المسلمين.

مشكلة الحكم (*) في الفكر الإسلامي الحديث

عبد المجيد الشرفي

ارتبط الفكر السياسي الإسلامي القديم بالصراع على الحكم إثر «الفتنة الكبرى» التي تلت مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان، فكان التأليف فيه منذ عصر التدوين يرمي عند السنيين إلى تبرير شرعية النظام القائم باعتباره وريث الحكم المتصل بالنبي عن طريق الخلفاء الراشدين ثم خلفاء بني أمية فالعباسيين، بينما يتمسك الشيعة بإثبات الصلة بالوحي عن طريق إمامة عليّ وأبنائه، وتبرِّر مقالات الخوارج الانتفاضات التي خاضوها ضد الأمويين ثم العباسيين.

وكان الإطار الذي تُبحث فيه مشكلة الحكم هو مبحث الإمامة المندرج ضمن المباحث الكلامية. أما أجهزة الدولة ومشمولاتها فكانت من اختصاص الفقهاء وكتّاب الدواوين. ويعود الفضل إلى كتاب «الأحكام السلطانية» للماوردي في إرساء دعائم الفقه السياسي الذي يجمع بين المباحث التي كانت موزعة في كتب علم الكلام والفقه، فاهتم بالخلافة والوزارة والإمارة والوظائف القضائية (قضاء، مظالم، حسبة، . . .) ومختلف الولايات الدينية ـ السياسية (جهاد، خراج، إقطاع، الخ). ثم شهد الفكر السياسي تطوراً حاسماً مع ابن خلدون، فأصبح جزءًا من علم العمران البشري يخضع لقوانينه وسننه.

(*) عن كتاب: الإسلام والحداثة ـ الدار التونسية للنشر ١٩٩٠

ويمكن القول إنه ـ باستثناء الفلاسفة وابن خلدون ـ لم يوجد عند المسلمين في القديم فكر سياسي نظري يبحث في فلسفة الحكم كما يمارس في الواقع التاريخي، وليس تشبثاً بمثل أعلى مجسّم في خلافة الراشدين. وبعبارة أخرى، فإنهم كانوا مشدودين إلى ما ينبغي أن يكون عليه الحكم من منظور إسلامي لا إلي ماهيته وآلياته وما هو عليه في بيئتهم وعصرهم. ومن باب أولى وأحرى فإنهم لم يبحثوا في وسائل تطوير الحكم والخروج به من دائرة التغلب والتمرد المتعاقبين[1].

ومن الطبيعي أن تتحدد المواقف من كل القضايا التي تشغل بال المفكرين العرب في العصر الحديث انطلاقاً من مميزات الفكر الديني، بحيث يمكن رد كل موقف إلى اتجاه من الاتجاهات التي تبلورت في نطاق القراءات الحديثة للنصوص التأسيسية وضمن إعادة النظر في المنظومة الفقهية والأصولية التقليدية.

ولذلك سنسعى إلى توضيح العلاقة التي تربط النظرية بالتطبيق اعتماداً على أنموذج من مشاغل المفكرين هو مشكلة الحكم. وعسانا نوفّر من خلاله فكرة واضحة عن صلة الاسلام بالحداثة يمكن التأكد من قيمتها الإجرائية في التصدي لسائر المشاغل الأخرى. ونذكر من بينها ـ على سبيل المثال لا الحصر وبدون ترتيب تفاضلي ـ قضايا العدل، والمساواة، والحرية، والتقدم، والعنف، وحقوق الإنسان، والأخلاق، والتربية، والقومية، والوطنية، واللغة، والصلة بالماضي وبالآخر، والأقليات الدينية والعرقية واللغوية، وكذلك معضلات الاقتصاد، والانتاج، والتوزيع، ومشاكل البحث العلمي في الميادين الإنسانية والتقنية والعسكرية، وحماية البيئة، ودور الآداب والفنون، وبنوك المعلومات، ووسائل الاعلام المكتوبة والمسموعة والمرئية، والبلديات، والجمعيات، والأحزاب، والمعاهد، والجامعات، الخ. وجميعها، وأمثالها، من

(١) أنظر في هذا المجال: عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ط ٢، بيروت ـ الدار البيضاء، ١٩٨٣.

المشاغل التي يعسر الحصول فيها على سند في التاريخ الإسلامي يمكن تطبيقه تطبيقاً آلياً. وهي إما قيم ومؤسسات مزاحمة للاسلام في شكله الشمولي والتقليدي، وإما اهتمامات ومظاهر من السلوك لا يسع المسلم تجاهلها؛ فهو مدعوّ بإلحاح، بما هو مسلم، إلى تحديد موقفه منها وإلى تقييمها حسب ما يمليه عليه ضميره.

واختلف الأمر في العصر الحديث عما كان عليه عند القدماء اختلافاً بيّناً، إذ شعر دعاة الإصلاح الديني والتغيير الاجتماعي بأن تبنّي جهاز الحكم لدعواتهم من أقوى العوامل على بلوغ الغايات التي رسموها. فتعددت بسبب ذلك الكتابات السياسية واحتل البحث في نظم الحكم مكانة مركزية في مشاغل المفكرين على اختلاف نزعاتهم.

وإنه ليعسر تحليل الانتاج الغزير في هذا الميدان تحليلاً مستوعباً، وحسبنا أن نتحسس الاتجاهات الكبرى التي سلكها المفكرون من خلال نماذج من أبرز ممثليهم. وهذا ما يملي علينا تصنيفهم حسب هذه الاتجاهات، فنقف في البداية عند فكر رواد النهضة قبل أن نستعرض خصائص التيار السلفي ثم التيار التحديثي في هذا المجال.

أ) الروّاد

يُعتبر رفاعة الطهطاوي (ت ١٨٧٣) أول من كتب في السياسة في العصر الحديث. وقد شعر من خلال اطلاعه المباشر على كتابي مونتسكيو (Montesquieu) «روح الشرائع» (L'esprit des lois) وروسو (Rousseau) «في العقد الاجتماعي» (Du contrat social)[٢] بالخصوص بمدى الاختلاف بين الفكر السياسي الغربي ونظرية الحكم في الفكر الإسلامي، فاضطر إلى استعمال مصطلح «بوليتيقا» للدلالة على أحوال الدولة الداخلية والخارجية «من جهة

(٢) يسميه الطهطاوي «عقد التأنس والاجتماع الانساني»، أنظر تخليص الإبريز في تلخيص باريس، ط القاهرة، ١٩٧٤، ص ٣٣٤.

إدارتها وسياستها وما فيها من التولية والعزل ونحو ذلك»، وكأنه رأى أن مصطلح «سياسة» ـ الذي سيستقر بعده ترجمة حديثة للعبارة الأوروبية ـ لا يفي بمقصوده، إذ كان يدل على السلوك والتصرف كما هو الشأن مثلاً في «السياسة المنزلية» أو «السياسة النبوية». وكان كتابه «تخليص الإبريز» (ط ـ ١، ١٨٣٤، ط ـ ٢، ١٨٤٩) أول أثر يعرّف القراء العرب بأنموذج في الحكم مخالف لما عهدوه، من خلال ترجمته للميثاق الدستوري الفرنسي لسنة ١٨١٤، ووصفه لأحداث ثورة ١٨٣٠ التي عايشها، وتعريفه التيارات السياسية السائدة في فرنسا مدة إقامته بها.

إن الدولة في نظر الطهطاوي تقوم على ركنين أساسيين هما القوة الحاكمة التي تضمن الاستقرار وانتظام العلاقات الاجتماعية، والقوة المحكومة وهي «القوة الأهلية المحرزة لكمال الحرية المتمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجوده وتحصيل سعادته دنيا وأخرى». ولا تنتظم العلاقة بين السلطة الحاكمة والمجموعة البشرية المحكومة إلا في إطار قانوني يوضّح العلاقة بين القوّتين. وقد أدرك أن فكرة الميثاق الدستوري المنظّم لهذه العلاقة ثمرة جهد إنساني يقوم على أساس الفكر السياسي لا على أساس مصادر التشريع الإسلامي، فيقول: «حكمت عقولهم بأن العدل والانصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد... وانقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم وتراكم غناهم وارتاحت قلوبهم فلا تسمع من يشكو ظلماً أبداً»[٣]. ورغم أنه لاحظ أن «غالب ما فيه (أي الميثاق الدستوري) ليس من كتاب الله تعالى ولا سنة رسوله» فإنه يرى مشروعية الأخذ بالنظام السياسي والقانوني للدولة الحديثة، إذ أنه لا يتناقض مع الإسلام بل يحقق المثل التي جاء بها.

وقد أعجب الطهطاوي بالمبدأ الذي تقوم عليه الدول الحديثة والمتمثل في أن الأمة مصدر السلطات المحددة في الدستور، وأن لها بذلك الحق في الثورة

---

(٣) تخليص الإبريز، المرجع المذكور، ص ٢٢٩.

على الحاكم إذا ما أخلّ بالميثاق الذي التزم به؛ وهو ما يتنافى ومبدأ التفويض الإلهي الذي قام عليه الحكم في التاريخ الإسلامي[٤]. كما نادى بالفصل بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية متأثراً في ذلك بآراء مونتسكيو. ولا يخفى ما في حديثه عن السلطة التشريعية بصفة خاصة من طرافة بالنسبة إلى القارىء العربي، فقد ترجم المواد التي احتوتها «الشّرطة» (charte = الميثاق الدستوري الفرنسي) والمتعلقة بتكوين المجالس النيابية، وتحديد عدد الدوائر الانتخابية، وشروط الترشيح، وكيفية الانتخاب والتصويت، ومدة العضوية، وعلنية الجلسات، وشروط عقدها سرّية، واللجان البرلمانية، وكيفية فرض الضرائب، والحصانة البرلمانية، ومسؤولية الوزراء أمام المجلس، الخ؛ وكلها مفاهيم ونظم غريبة عن عقلية العصر في البلاد العربية، ولا سيما في اعتبار قرارات السلطة التشريعية ملزمة للدولة لا مجرد توصيات. وكذا الشأن في حديثه عن الحقوق والواجبات، والحرية الشخصية بأشكالها المختلفة: حرية المعتقد، وحرية الرأي، وحرية التملك، وحرية الانتقال من جهة إلى أخرى واختيار محل الاقامة[٥].

وإذا كانت مصادر ثقافة الطهطاوي السياسية أوروبية ونظرية في المقام الأول، فإن الوزير خير الدين التونسي (ت ١٨٨٩) استمد آراءه في إصلاح نظام الحكم من تجربته في ممارسة شؤون الدولة من ناحية، ومن اطلاعه في أثناء سفراته على النظم الغربية من ناحية أخرى. وقد ضمّن مقدمة كتابه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»[٦] برنامجه الاصلاحي مبتدئاً

(٤) يقول الماوردي مثلاً: «إن الله جلت قدرته ندب للأمة زعيماً خلف به النبوة وحاط به الملة وفوّض إليه السياسة»، الأحكام السلطانية، المصدر المذكور، ص ٣. وقد سجل الطهطاوي أن «الافرنج يعدون الحكومات الإسلامية من قبيل مطلقات التصرف»، ولكنه يرى بالعكس أنها «مقيدة أكثر من قوانينهم»، ويقصد بالطبع المثل الأعلى في الحكم الاسلامي لا واقع الممارسة التاريخية لهذا الحكم.

(٥) أنظر بالخصوص الفصل الثالث من المقالة الثالثة «في تدبير الدولة الفرنساوية» تخليص الابريز، المرجع المذكور، ص ص ٢٢٧ ـ ٢٤٣.

(٦) طبع لأول مرة بتونس سنة ١٨٦٧. وسنحيل فيما يلي على المقدمة التي حققها المنصف الشنوفي، تونس، ١٩٧٢.

بالتأكيد على ضرورة الاقتباس عن الغرب وأخذ تنظيماته «المؤسسة على العدل السياسي وتسهيل طرق الثروة واستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة. وملاك ذلك كله الأمن والعدل اللذان صارا طبيعة في بلدانهم»[٧]. إلا أنه يرى أن هذا الاقتباس ليس إلا رجوعاً إلى القيم الاسلامية المندثرة. وعلى هذا الأساس فسّر الوهن الذي أصاب الممالك الاسلامية بما استشرى فيها من ظلم ومن حكم مطلق غير مقيّد بقانون. ولذلك دعا إلى تقييد سلطة الحكام، «فإن المطلوب من الملوك ليس هو مجرد فصل النوازل الشخصية كما هو مشاهد في بعض الممالك الاسلامية، ولا مباشرة جزئيات الادارة التي يمكن إجراؤها بغيرهم من المتوظفين، وإنما المطلوب منهم النظر في كليات الأمور»[٨]، وإلى ضرورة «مشورة أهل الحل والعقد بصيغة مستقيمة»[٩]. ويترتب عن ذلك تغيير جذري في مفهوم الوزارة، فيقول: «وأما مسؤولية الوزراء فمعناها أن يكونوا تحت احتساب مجلس الوكلاء مباشرة كما هو موجود في سائر الممالك الكونستيتوسيونية ما عدا الدولة الفرنسية اليوم فإن وزراءها مسؤولون للملك وهو مسؤول للمجلس»[١٠].

وانتبه خير الدين، مثل الطهطاوي، إلى أن الحقوق المدنية هي دعامة الدولة الحديثة. فتحدث عن الحرية الشخصية «وهي إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه مع أمنه على نفسه وعرضه وماله»، وعن الحرية السياسية «وهي تطلّب الرعايا التداخل في السياسات الملكية والمباحثة فيما هو أصلح للمملكة»، وعن حرية الرأي والتعبير[١١]. وهو مؤمن في الجملة بأن خلاص الأمة الإسلامية متوقف على البدء بتغيير نظام الحكم فيها والانتقال به تدريجياً نحو الأنموذج الغربي الكفيل وحده بإشاعة الأمن والعدل وروح المبادرة حتى تحقق الممالك

---

(٧) مقدمة أقوم المسالك، المرجع المذكور، ص ٩٨.
(٨) المرجع نفسه، ص ٢٠٥.
(٩) المرجع نفسه، ص ١٠٢.
(١٠) المرجع نفسه، ص ٢٢٠.
(١١) ويسميها خير الدين «حرية المطبعة»، أنظر عن هذه الحريات المرجع نفسه، ص ص ٢٠٦ - ٢١١.

الإسلامية المناعة بتعاطي المعارف وأنواع الصناعات العصرية. ويمكن اعتبار تأكيده المدعّم بشواهد عديدة على أن ذلك غير مناف للشريعة الاسلامية بل هو من مقتضياتها الأصيلة تبريراً لاقتباس النظم الغربية الحديثة، حتى لا تصدم التنظيمات التي يدعو إليها عقلية معاصريه وحتى يضمن لها فرصة القبول لدى الحكام والعلماء على السواء؛ وذلك بقطع النظر عن مدى اقتناعه الشخصي بالتطابق بين النظريتين الاسلامية والغربية في الحكم.

وعلى خطى الطهطاوي وخير الدين سار ابن أبي الضياف (ت ١٨٧٤) في «الاتحاف»[١٢]، فخصص العقد الأول من مقدمته «للملك وأصنافه في الوجود» (ج ١، ص ص ٦ - ٧٧)، وقسّم الملك إلى أصناف: الملك المطلق والملك الجمهوري والملك المقيد بقانون. ولئن كانت معارضته للصنف الأول متوقعة، فممّا يلفت الانتباه في حديثه عن الملك المطلق أنه - مثله في ذلك مثل أهل السنة عموماً - لا يرى مشروعية الخروج على الحاكم الجائر «لأن في منازعته استبدال الأمن بالخوف وإراقة الدماء والفساد في الأرض، وذلك أعظم من الصبر على جور الجائر»[١٣]، رغم مخالفة هذا الحكم للشرع وما يترتب عنه من الظلم والعدوان وفساد العمران وما أدى إليه فعلاً من ضعف الممالك الاسلامية وخرابها. وعنده أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونصح العلماء ووعظهم كفيل بتغيير سلوك الحاكم.

أما «الملك الجمهوري» فيتمثل عنده في «أن الناس يقدّمون رجلاً منهم باختيارهم يلي سياستهم ومصالحهم لمدة معينة، ولما تتم يخلفه غيره باختيارهم أيضاً، وهلم جرا. وقد يستحسنون سيرة أحد فيطلبون منه زيادة مدة. ولا يجعلون لهذا المقدّم شيئاً من فخامة الملك وشاراته، بل هو كواحد منهم ينفّذ ما يتفق عليه أهل الرأي من أهل المشورة. ولهم في ذلك قوانين يحترمونها احترام

(١٢) إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، ط. تونس، ٨ أجزاء، ١٩٦٣ - ١٩٦٦. ويذكر ابن أبي الضياف الطهطاوي وخير الدين في ج ١، ص ص ٤٥ - ٤٦.

(١٣) المرجع نفسه، ١/١٢.

الشرائع المقدسة ويقفون عند حدها. وهو يعترف بأن «في هذا الصنف نفعاً دنيوياً للعامة والخاصة، حيث كان أمرهم شورى بينهم»، ولكنه يرى أن «قواعد الملة الإسلامية لا تقتضي هذ الصنف الجمهوري لأن منصب الإمامة واجب على الأمة شرعاً!»[١٤] ولعل مردّ موقفه هذا خشيته من ردّ فعل الباي، فلم يتجرأ على التصريح باستحسانه للحكم الجمهوري وجاءت حجّته في ردّه مقتضبة وضعيفة، إذ أنّه بيّن في سياق آخر - على غرار ابن خلدون - أنّ الامامة قد انقضت بفترة الخلفاء الراشدين.

لم يبق لابن أبي الضياف إذن إلا الثناء على الملك المقيد بقانون، فيعرّف بالخصوص بالنظام النيابي في أوروبا ويدعو إلى انتخاب «مجلس شورى»، «وهذا المجلس هو الوكيل عن العامة، ولذلك يكون بانتخابهم، ليحمي حقوقهم الانسانية ويدافع عنها... وبمقتضى هذا التوكل ساغ لهذا المجلس سؤال الوزراء ومعارضتهم التي هي لولا حجاب الأدب - معارضة للملوك... وبهذا الاعتبار يكون هذا المجلس معتبراً في نظر الشرع الاسلامي لأنه وسيلة إلى جمع الكلمة وعدم الافتراق في الأمة والمحبة بين الراعي والرعية وصون الدماء والأموال، ويحصل به من الخير والنفع ما كان يحصل في صدر الاسلام...». ويستند في ذلك إلى رأي ابن خلدون «أن الممالك لا تكون على نهج استقامة إلا إذا كانت الدولة طالبة ومطلوبة»[١٥].

إنّ الهاجس الذي كان يشغل هؤلاء الرواد هو مقاومة الاستبداد الذي يتميّز به الحكم في مختلف البلاد الاسلامية. وهو ما دفع بعبد الرحمن الكواكبي (ت ١٩٠٢) إلى تخصيص كتاب كامل لبيان الفساد المترتب عنه، هو «طبائع الاستبداد»[١٦]. ولقد كان الأنموذج الغربي في الحكم محل انبهارهم لهذا السبب، فنادوا بالنسج على منواله ورأوا فيه السبيل الأكيد للخروج بالأمّة الإسلامية من حالة الضعف والتخلف التي تردّت فيها، ولكنهم سعوا باستمرار إلى تمريره

(١٤) المرجع نفسه، ١/٢٨.
(١٥) المرجع نفسه، ١/٦٧ - ٦٨.
(١٦) أنظر نصه في: الكواكبي، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت، ١٩٧٥.

بالإلحاح على أنه لا ينافي الإسلام، بل هو من مقتضياته. وهم بذلك قد فتحوا باب التفكير في نظم الحكم التي يتعيّن على المسلمين أن يأخذوا بها بحيث يكونون أوفياء لروح الاسلام ولمتطلبات الحداثة في آن، مع ما في تحقيق هذه المعادلة من صعوبة، كما يتجلى ذلك في آثار المفكرين الذين يمكن نسبتهم إلى التيار الديني والمفكرين الذين ينتمون إلى التيار التحديثي على حد سواء. ونبادر بالتنبيه إلى أن حشر هذا المفكر أو ذاك في أحد هذين التيارين الرئيسيين لا يعني التنكر للحداثة في حالة والتنكر للاسلام في الحالة الأخرى، رغم ما في أدبيات هذا الميدان من تراشق بالتهم في هذا المعنى. وإذا كان هناك خط فاصل بين الفريقين فإنّما هو في المنطلقات والمناهج ومدى التفاعل مع التراث ومع الواقع.

ب) التيار الديني السلفي

كان الشيخ محمد عبده مهتماً بالاصلاح الأخلاقي والاجتماعي والتعليمي أكثر من اهتمامه بالاصلاح السياسي في معناه الاصطلاحي، إلّا أنّه طرق بعض الأغراض الدينية ـ السياسية طرقاً عابراً في الأغلب وعبّر عن آراء تتسم بالجرأة في معارضة الفكر السائد في عصره. وأبرز هذه الآراء ما يتعلق بمدنية الحكم في الإسلام خلافاً لما شاع من أن الخليفة أو الامام «ظل الله في أرضه» وأنه يحكم بتفويض إلهي، فيقول في هذا الصدد: «فالأمة أو نائب الأمة هو الذي ينصبه (أي الخليفة). والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها. **فهو حاكم مدني من جميع الوجوه**». ويقابل بين هذا الحكم المدني والحكم التيوقراطي الذي عرفه العالم المسيحي فيقول: «ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسمّيه الافرنج «تيوكراتيك»، أي سلطان إلهي. فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله، وله حق الأثرة والتشريع، وله في رقاب الناس حق الطاعة لا بالبيعة وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة، بل بمقتضى حق الايمان». فلا غرو أن يقرر بصفة باتّة أن «ليس في الاسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه»، وأن «ليس في الاسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير

والتنفير من الشر. وهي سلطة خوّلها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم كما خوّلها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم».

ويترتب عن ذلك مبدأ هام جداً، هو «أن الشرع لم يجيء ببيان كيفية مخصوصة لمناصحة الحكام ولا طريقة معرفة الشورى عليهم. كما لم يمنع كيفية من كيفياتها الموجبة لبلوغ المراد منها. فالشورى واجب شرعي، وكيفية إجرائها غير محصورة في طريق معيّن. فاختيار الطريق المعيّن باق على الأصل من الاباحة والجواز كما هو القاعدة في كل ما لم يرد نص بنفيه أو إثباته». ومعنى ذلك أن أشكال الحكم التي عرفها التاريخ الاسلامي غير ملزمة من ناحية، وأنه لا حرج من الاقتباس عن الغرب من ناحية أخرى، إذ ليس الغرب إلا مجسماً لمبدأ سبقه إليه الاسلام: «نُدب لنا أن نوافق في كيفية الشورى ومناصحة أولياء الأمر الأمَم التي أخذت هذا الواجب عنا وأنشأت له نظاماً مخصوصاً، متى رأينا في الموافقة نفعاً ووجدنا منها فائدة تعود على الأمة والدين، وإلا اخترنا من الكيفيات والهيئات ما يلائم مصالحنا ويثبت بيننا قواعد العدل وأركانه. بل وجب علينا إذا رأينا شكلاً من الأشكال مجلبة للعدل أن نتخذه ولا نعدل عنه إلى غيره»[١٧].

ولا يدخل محمد عبده في التفاصيل المتعلقة بتنظيم الشورى، إلا أنه حرص رغم ذلك على تقرير المبادىء التي ينبغي أن يخضع لها تعيين «أولي الأمر»، وهم «في زماننا» «كبار العلماء ورؤساء الجند والقضاة وكبار التجار والزراع وأصحاب المصالح العامة ومديرو الجمعيات والشركات، وزعماء الأحزاب ونابغو الكتّاب والأطباء والمحامين»، ومهمتهم «وضع القوانين العامة والمراقبة على الحكومة العليا في تنفيذها». فيقول في هذا الصدد: «ولا يكون هذا الانتخاب شرعياً عندنا إلا إذا كان للأمة الاختيار التام في الانتخابات بدون ضغط من الحكومة ولا من غيرها، ولا ترغيب ولا ترهيب. ومن تمام ذلك أن تعرف الأمة حقها في

(١٧) الشواهد المنسوبة هنا إلى الشيخ عبده من كتابه «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية»، مذكورة في مقدمة محمد عمارة لكتاب علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، المرجع المذكور، ص ص ٣٢ ـ ٣٣.

هذا الانتخاب والغرض منه. . . فإذا وقع انتخاب غيرهم بنفوذ الحكومة أو غيرها كان باطلاً شرعاً، ولم يكن للمنتخَبين سلطة أولي الأمر. ويتبع ذلك أن طاعتهم لا تكون واجبة شرعاً بحكم الآية، إنما تدخل في باب سلطة المتغلب. فمثل من ينتخب رجلاً ليكون نائباً عن الأمة فيما يسمونه السلطة التشريعية وهو مكره على هذا الانتخاب كمثل من يتزوج أو يشتري بالإكراه، لا تحل له امرأته ولا سلعته»[١٨].

إن محمد عبده يستعمل مقولات فقهية تقليدية (واجب، ندب، إباحة، جواز، باطل، الخ) ولكن ذلك لم يمنع من أن يكون المضمون الذي يدافع عنه بواسطتها مضموناً حديثاً لا ينكره من ليس لهم ثقافته الدينية ومن يختلفون عنه في منطلق التفكير. أما تلامذته والمتأثرون بأفكاره فقلّ منهم من استطاع التوفيق بين الأمرين في هذا المستوى. ولذا نرى محمد رشيد رضا ـ وقد احتفظ بنفس المنهج الفقهي ـ ينساق إلى الحلول التقليدية انسياقاً، فتطغى على تفكيره الضبابية وتعكس آراؤه حرجاً في تجاوز مقالات القدماء، ولا يحتفظ من آراء أستاذه إلا بما يتلاءم ونزعته المحافظة. وكتابه «الخلافة أو الامامة العظمى» خير شاهد على ذلك. فقد أصدر المباحث التي يشتمل عليها كتابه هذا في مجلته «المنار» أوّلا قبل جمعها تحت هذا العنوان، للاعتراض في الإجراء الذي اتخذه الزعماء الأتراك بعد الحرب العالمية الأولى وحوّلوا الخلافة بمقتضاه إلى سلطة روحية بحت.

ورغم أنّه أكد أنّ الدين الإسلامي «لم يحدد كيفية الحكومة الاسلامية ولم يبيّن للناس جزئيات أحكامها، وإنما وضع الأسس التي تبنى عليها، من وجوب الشورى وحجة الاجماع الذي هو بمعنى مجلس النواب عند الأوروبيين، وتحرّي العدل والمساواة ومنع الضرر والضرار»[١٩]، فإنه كان يرجو «إحياء المدنيّة الإسلامية بتجديد حكومة الخلافة على القواعد المقرّرة في الكتب الكلامية

---

(١٨) مذكور في محمد أحمد خلف الله، القرآن والدولة، المرجع المذكور، ص ص ٦٥ ـ ٦٦.

(١٩) محمد رشيد رضا، الوحدة الاسلامية والأخوة الدينية وتوحيد المذاهب، دمشق، د.ت.، ص ٢٠٢.

والفقهية»[٢٠]. فلا عجب ان لم يستطع التخلص من التنظيرات التي بناها المتكلمون والفقهاء القدامى حول الخلافة في ظروف تاريخية مغايرة، وأن يكون كتابه محشواً بالشواهد من آثارهم يستدل بها على ضرورة إعادة النظام الذي وضعوه ـ أو بالأحرى برّروه وأضفوا عليه مشروعية ـ، وأن يقحم نفسه في إشكاليات الماضي في كل ما يتعلق بحكم الامامة وبالشروط المعتبرة في الخليفة وفي أهل الاختيار أو أهل الحل والعقد، وبالتولية والاستخلاف والعهد، الخ .

هكذا مثّل رشيد رضا المفكرين الذين احتفظوا بالمثل الأعلى الذي تجسم في نظرهم في الخلافة الراشدة، ولم يؤثّر الواقع بقيمه الجديدة الواردة من الغرب وتشعب ظروفه إلّا تأثيراً طفيفاً في تفكيرهم[٢٠ مكرر]. ولعل أحسن مثال في هذا الصدد اعتبارهم الشورى واجبة على الحاكم في النظام الإسلامي، بينما كانت في القديم مقتصرة على وضع وحيد هو شغور منصب الخلافة، فيتعيّن إذ ذاك على أهل الحل والعقد التشاور فيما بينهم ـ ودون عامة الرعيّة ـ لانتخاب خليفة. ولم ينص الفقهاء القدامى البتة على أنه ينبغي على الخليفة استشارة أي صنف من أصناف الرعية في ممارسة مهامه، وإنّما هو عندهم حاكم مطلق التصرف ولا يحد من استبداده سوى الالتزام بأحكام الشريعة. ولكن رشيد رضا وأضرابه، وإن أوجبوا على الخليفة استشارة أهل الحل والعقد، فإنهم لم يدركوا الفرق بين الشورى التي لا تلزم الحاكم، فتكون شكلية وبمقدوره مخالفة الآراء التي تفضي إليها، وممارسة سلطة تشريعية حقيقية تضطر السلطة التنفيذية إلى تطبيق قراراتها ـ لا نصائحها فحسب ـ ومراعاة المواقف التي تتبناها، كما هو الشأن في الأنظمة الغربية الديمقراطية.

---

(٢٠) محمد رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، القاهرة، ١٣٤١ هـ، ص ٦.

(٢٠) (مكرر) من الأمثلة على ذلك ما جاء في مقال له سنة ١٩٠٧ : «ولا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم [حكم الشورى] أصل من أصول ديننا فنحن قد استفدناه من الكتاب المبين ومن سيرة الخلفاء الراشدين لا من معاشرة الأوروبيين والوقوف على حال الغربيين. **فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك بأن هذا من الإسلام**، ولكان أسبق الناس إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماء الدين . . .»، محمد رشيد رضا، نقلاً عن وجيه كوثراني، مختارات سياسية من مجلة المنار، بيروت، ١٩٨٠، ص ٢٣ وص ٩٧.

كما لم يدركوا من جهة أخرى التحول النوعي الذي حصل في وظائف الدولة وأهمية الوظائف الاجتماعية والاقتصادية التي أصبحت منوطة بها، بالإضافة إلى مهمتها التقليدية في حفظ الأمن والنظام. وبعبارة أخرى، فإن المثل الأعلى الذي ما زالوا متشبثين به لم يعد يغري المحدثين الذين يتطلعون إلى الرفاه المادي والتقدم العلمي، وينتظرون من جهاز الحكم تحقيق هذا التطلع لا مجرد الاستقرار مهما كان الثمن، وبالخصوص عندما يكون على حساب العدل والمساواة والحرية بمفهومها الحديث.

وكان حسن البنّا (ت ١٩٤٩) زعيم هذا التيار المستلهم من سلفية رشيد رضا، كما كانت «جماعة الاخوان المسلمين» التي أسسها سنة ١٩٢٨ أبرز الحركات التي وضعت نصب أعينها تجسيد الاسلام في مجتمع تحكمه سلطة إسلامية، كردّ فعل على المد التحديثي والتغريبي المستلب الذي عرفته البلاد العربية تحت التأثير المزدوج للاستعمار المباشر وللنخب التي تكونت في أوروبا. ولا يعني ذلك أن عناصر فهم «الاخوان المسلمين» للنظام السياسي الاسلامي الذي دعوا إليه تبلورت بصورة دقيقة نهائية، وإنما هي تدور في إطار المبادىء العامة لذلك النظام. وحتى الإضافات التي وردت في كتابات «الاخوان» بعد الحرب العالمية الثانية لم تتقدم تقدّماً ملموساً في بلورة هذه الأصول العامة، وبقيت في مستوى الشعارات التعبوية. وقد وصفت بحق بأنها «تعكس راديكالية عملية تتصل بتطبيق المبدأ أكثر مما تعكس تجديداً في المفاهيم النظرية والتصورات الجزئية نفسها»[٢١].

لاحظ البنّا أن المسلمين فصلوا عملياً الدين عن السياسة، وكان هذا الفصل «أول الوهن وأصل الفساد»، ولا سبيل إلى الخروج من هذا الوضع إلاّ بإقامة «حكومة إسلامية» تقوم على القواعد التالية: مسؤولية الحاكم، وحدة الأمة الروحية والاجتماعية في إطار الأخوّة، احترام إرادة الأمة والالتزام برأيها. أما

(٢١) فهمي جدعان، نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، ضمن كتابه: نظرية التراث، عمّان، ١٩٨٥، ص ٧١.

ضبط هذه القواعد ورعايتها فهما عنده من وظائف «الهيئة التمثيلية للأمة»، ولكنه لا يبيّن الطرق الكفيلة بفرز هذا التمثيل؛ ويرى فقط أنه يمكن تحقيق هذا النظام دون اللجوء إلى الأحزاب، بأن يكون المنتخبون أكفاء وغير خاضعين لضغط خارجي ومقيّدين بمعايير وضوابط شريفة نزيهة يعاقب المخلّ بها[٢٢]. وفيما عدا ذلك لا نعثر في كتاباته على تصور واضح لأجهزة الدولة المؤسسة على توجيه الدين في جميع المجالات.

ويعتبر عبد القادر عودة (ت ١٩٥٤) المنظّر السياسي لجماعة الاخوان في كتابه «الاسلام وأوضاعنا السياسية»، فانطلق من السؤال المحوري: «لمن الحكم؟»، وكان الجواب عنده بديهياً: «لله الحكم والأمر»[٢٣]. فالحكم بما أنزل الله دعامة الإسلام والأصل الجامع فيه، لأن الاسلام «ليس عقيدة فحسب، ولكنه عقيدة ونظام، وليس ديناً فقط وإنما دين ودولة»[٢٤]، و«الدولة المثالية في الإسلام هي الدولة التي تقيم أمور الدنيا بأمر الدين»[٢٥]. هي دولة الخلافة كما قررها الماوردي وابن خلدون والايجي، ولا تختلف عن تحديدات الفقهاء القدامى إلاّ في أمور جزئية. بل هي الدولة التي استكملت أركانها في عهد النبي نفسه وإن لم تتوفر فيها التنظيمات الداخلية (ميزانية، دواوين، كيفية تعيين القضاة والولاة، الخ) ولا ضبطت قواعد الشورى[٢٦].

والحكومة الإسلامية في نظره حكومة فريدة متميّزة لا نظير لها في سائر

---

(٢٢) أنظر حسن البنّا، مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي، ضمن مجموعة رسائل الامام الشهيد، طـ ٢، المؤسسة الاسلامية، ١٩٨١، ص ص ٣١٧ ـ ٣٣٣.

(٢٣) قارن بموقف البابا بيوس الخامس من حركة «الأخدود» (le Sillon) التي كانت تجمع الكاثوليك اليساريين، ففي رسالة وجهها بتاريخ ٢٥ ـ ٨ ـ ١٩١٠ إلى الأساقفة الفرنسيية أكد على هرطقة هذه الحركة التي «تجعل السلطة العمومية في الشعب... بينما يعتبر الكاثوليك أن حق الأمر (le droit de commander) مستمد من الله»، ذكره Ali Magdoudi, Le totem de l'Elysée, in Le Monde du 29-4-1988, p. 2.

(٢٤) عبد القادر عودة، الاسلام وأوضاعنا السياسية، طـ ١، القاهرة، ١٣٧٠/١٩٣١، ص ٦١.

(٢٥) المرجع نفسه، ص ٦٨.

(٢٦) المرجع نفسه، ص ٩٧.

الحكومات المعروفة. فالقرآن، أولاً، دستورها الأعلى ولكنها ليست حكومة تيوقراطية إذ هي لا تستمد سلطانها من الله ولكن من الجماعة، وهي، ثانياً، حكومة شورى مقيدة بالشريعة ولكنها ليست حكومة ديمقراطية، إذ أن الشورى في الحكومة الاسلامية «لا تشبه في شكلها ولا نوعها ولا الغرض منها تلك الشورى التي تقوم عليها الحكومات النيابية»، ولا يترك فيها «مقياس العدالة والمساواة وغير ذلك من الفضائل الانسانية في يد البشر يرسمون حدودها». وهي، ثالثاً، حكومة إمامة أو خلافة، وتختلف بذلك عن النظام الجمهوري الذي ينتخب فيه الرئيس لمدة معينة، وعن النظام الملكي الوراثي، وعن الأنظمة القائمة على التغلب والقهر(٢٧).

وهكذا يؤدي بنا تمحيص نظرية عبد القادر عودة إلى نتيجة هامة وهي تبنّيه لمفهوم الحكم الاسلامي المثالي والتقليدي: المثالي لأنه لم يتحقق إلا في عهد الخلفاء الراشدين كما تمثله هو وتمثلته أجيال من المسلمين لا كما يبرره البحث التاريخي، والتقليدي لأنه يسعى إلى تطبيق أنموذج في الحكم وضعه المتكلمون والفقهاء القدامى في نطاق مجتمع تغلب عليه القداسة على مجتمع لم تعد له نفس المميزات، ولم يكلّف عودة نفسه مؤونة تحليل القوى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الداخلية والخارجية التي تعمل فيه. وتمثل التعديل الجوهري الوحيد الذي أدخله على هذا المفهوم في اعتباره - على غرار رشيد رضا - الشورى واجباً من واجبات الحكام. ولئن كانت هذه الشورى عنده مقيدة بنصوص التشريع الاسلامي، لا تقع إلاّ في ما لم يرد فيه نص وبشرط ألا تخرج عن حدود الاسلام، فهي إذن ليست مطلقة، إلا أن مجرد الوعي بضرورة قيام سلطة مضادة للمراقبة والتقويم ينمّ عن تفاعل مع إحدى مقتضيات الحداثة مغلفة لا محالة بغشاء إسلامي.

وإن ما ورد في شأن الحكم الاسلامي، عند عبد القادر عودة قد أتى في صور مطابقة أو تكاد في آثار الكتاب الذين يدورون في فلك «الاخوان» من أمثال طه

---

(٢٧) المرجع نفسه، ص ٧٢ وما يليها.

عبد الباقي سرور، وعبد الكريم الخطيب، ومحمد يوسف موسى، ومحمد البهي، ومحمد المبارك، ويوسف القرضاوي[٢٨]. كلهم ينطلقون من التصوّرات القديمة ولكنهم يصوغونها في ثوب حديث ويسقطون عليها اهتماماتهم الراهنة، سواء فيما يتعلق بنشر الاسلام في المجتمع أو بتحديد نفوذ الحاكم المطلق. وكلهم قصّروا في تحليل الآليات التي تقوم عليها الدولة الحديثة وعلاقتها بالتركيبات الاجتماعية وبالبنى الاقتصادية داخلياً ودولياً. فجاءت نظريتهم السياسية هزيلة المحتوى من ناحية، وفضفاضة يغلب عليها التعميم من ناحية ثانية، بحيث يمكن أن يحشر فيها في الغالب الشيء ونقيضه، دائماً باسم الاسلام. وهي إن دلت على نزعة دفاعية في شكل تحدّ فإنما تدل بذلك على اهتمام بتأصيل الذات في ظرف شهد تحولات جذرية سريعة واتضحت فيه معالم الأخطار الخارجية ولا سيما بقيام دولة صهيونية في فلسطين.

واتخذ هذا الاهتمام صورة «توتر ديني راديكالي» في كتابات سيد قطب[٢٩]، وفي كتابات تقي الدين النبهاني مؤسس «حزب التحرير الإسلامي»[٣٠]، مما أدّى بالمتأثرين بهما إلى مجابهة الأنظمة السياسية القائمة، بل وإلى مواجهة المجتمع المدني الحديث كله. فكانت الصبغة الكليانية الغالبة عليها مغرية لبعض الفئات الاجتماعية وعاملاً في تهميشها وانحسار نفوذها في نفس الوقت.

---

(٢٨) آثارهم في هذا المجال هي على الخصوص:
- طه عبد الباقي سرور، دولة القرآن، القاهرة، ١٩٦١؛
- عبد الكريم الخطيب، الخلافة والإمامة، القاهرة، ١٩٦٣؛
- محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٦٣؛
- محمد البهي، الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر ـ مشكلات الحكم والتوجيه، القاهرة، ١٩٦٥؛
- محمد المبارك، نظام الإسلام ـ الحكم والدولة، ط ٤، دار الفكر، ١٩٨١؛
- يوسف القرضاوي، الحل الإسلامي فريضة وضرورة، بيروت، ١٩٦٤.

(٢٩) أنظر مثلاً تفسيره «في ظلال القرآن».

(٣٠) أنظر عرضاً جيداً لآراء النبهاني في الدولة الإسلامية من خلال كتبه الثلاثة: «الدولة الإسلامية»، «نظام الحكم في الإسلام»، «نظام الاسلام»، في: فهمي جدعان، نظريات الدولة. . .، المرجع المذكور، ص ص ٨٣ ـ ٨٨.

ولعلنا نستطيع تلخيص المسار الذي ميّز هذا الاتجاه الديني السلفي بأنه بدأ تحررياً متفتحاً على مقتضيات العصر عند عبده وانتهى نضالياً متحجراً مع الاخوان المسلمين وحزب التحرير الإسلامي. ويمكن تفسير تنكره للنظم النيابية والديمقراطية الغربية التي كانت تحظى بإعجاب رواد النهضة بأنه تعبير عن خيبة أمل في التجارب السياسية التي مورست في البلاد العربية باسم هذه النظم، وعن خوف من أن يؤدي تخلي الدولة عن صبغتها الدينية ـ في غياب سلطة كنسية أو شبه كنسية مهيكلة ومعترف بها ـ إلى أن يصبح الدين مسألة اختيار شخصي حر فيفقد بذلك بُعده الاجتماعي. وهكذا يرجعنا التفكير في نظام الحكم إلى المباحث العقدية والأصولية الصرف، وحسب التصور لمفهوم الدين ورسالته وكيفية العمل بتعاليمه يكون الحكم للحركات «الاسلامية» بأنها تمثل صحوة إسلامية مباركة، أو عليها بأنها على العكس علامة على انتكاس وارتداد ماضوية لا مستقبل لها.

ج) التيار التحديثي

ولكن ممثلي الحركات الدينية لا يحتلون ميدان الفكر السياسي بمفردهم، ولا المحافظين يحتكرون الحلول المناسبة لمشكلة الحكم في المجتمعات العربية الاسلامية الحديثة. ولئن كان المنتمون إلى التيار التحديثي الورثة لفكر الرواد والمطوّرين له في نفس الاتجاه، أي بالاستفادة مما وصل إليه الغرب من نظم ودساتير، فإنهم كانوا مشغولين باستمرار بدحض الادعاءات الصادرة عن ممثلي التيار السلفي والمركزة على ضرورة عدم فصل الدين عن الدولة. وكان العديد منهم يستندون صراحة إلى آراء الشيخ عبده ويذهبون بها إلى نتائجها الطبيعية.

أصدر علي عبد الرازق (ت ١٩٦٦) كتابه «الاسلام وأصول الحكم» سنة ١٩٢٥ اثر إلغاء مصطفى كمال أتاتورك للخلافة العثمانية وما شاع من تخطيط البريطانيين لنصب فؤاد ملك مصر خليفة للمسلمين، ليثبت أن الاسلام لم يحدد نظاماً معيّناً للحكم وأن الخلافة ليست جزءاً ضرورياً من الدين الاسلامي. فلا القرآن والسنّة نصّا عليها، ولا الاجماع انعقد عليها، كما أن وجودها التاريخي لا

يعني ضرورة استمرارها. ويرد بالخصوص على الذين يرون أنها واجبة لتطبيق الشريعة، فيقول: «الواقع المحسوس الذي يؤيده العقل ويشهد به التاريخ قديماً وحديثاً أن شعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذي يسميه الفقهاء خلافة، ولا على أولئك الذين يلقبهم الناس خلفاء. والواقع أيضاً أن صلاح المسلمين في دنياهم لا يتوقف على شيء من ذلك. فليس بنا من حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا. ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك، فإنما كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الاسلام وعلى المسلمين وينبوع شر وفساد»[٣١].

وخصص قسماً هامّاً من كتابه لبيان طبيعة نظام الحكم النبوي، واستخلص منه أن «هذا الذي ترى أحياناً في سيرة النبي (ﷺ) فيبدو لك كأنه عمل حكومي ومظهر للملك والدولة، فإنك إذا تأملت لم تجده كذلك، بل هو لم يكن إلا وسيلة من الوسائل التي كان عليه (ﷺ) أن يلجأ إليها تثبيتاً للدين وتأييداً للدعوة... إنما كانت ولاية محمد (ﷺ) على المؤمنين ولاية الرسالة غير مشوبة بشيء من الحكم»[٣٢]. وكانت خلاصة الفكرة التي دافع عنها واحتج لها في كامل كتابه بالأدلة النقلية والبراهين العقلية ما عبّر عنه في خاتمة الكتاب بقوله:

«والحق أنّ الدين الاسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيّؤوا حولها من رغبة ورهبة ومن عز وقوة. والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة. كما أن تدبير الجيوش الإسلامية وعمارة المدن والثغور ونظام الدواوين لا شأن للدين بها، وإنما يرجع الأمر فيها إلى العقل والتجريب أو الى قواعد الحروب أو هندسة المباني وآراء العارفين».

---

(٣١) الإسلام وأصول الحكم، المرجع المذكور، ص ١٣٦.

(٣٢) المرجع نفسه، ص ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

«لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم»(٣٣).

ومن الطبيعي أن تلقى نظرية عبد الرازق معارضة شديدة من الأوساط الدينية التقليدية وأن يجرّد الرجل من ألقابه العلمية ووظيفته بسبب كتابه. ولكن الزوبعة التي أثارها لم تكن مفتعلة البتة إذ هي عنوان التحول الحاسم الذي شهدته قطاعات ـ لم ينفك يتزايد عددها وتأثيرها ـ من المفكرين العرب المحدثين الذين ضاقوا ذرعاً بقيود الماضي وتجرؤوا على تقديم قراءات للتاريخ والواقع الإسلاميين لا تنسجم مع رؤى رجال الدين المتخرّجين من المعاهد التقليدية والمجترّين للحلول التي ارتضاها القدماء.

ولكن ما يثير الانتباه أن يأتي الدعم لنظرية عبد الرازق من رجل معجب برشيد رضا ـ ذاك الذي نعت كتاب «الإسلام وأصول الحكم» بأنه «آخر محاولة يقوم بها أعداء الإسلام لإضعاف هذا الدين وتجزئته من الداخل» ـ، هو الشيخ الجزائري عبد الحميد بن باديس (ت ١٩٤٠). فلقد كان ابن باديس معجباً كذلك بمصطفى كمال وكتب عنه بمناسبة وفاته سنة ١٩٣٨ واصفاً إياه بأنه «أعظم رجل عرفته البشرية في التاريخ الحديث وعبقري من أعظم عباقرة الشرق»، وأنه «غيّر مجرى التاريخ ووضع للشرق الاسلامي أساس تكوين جديد»(٣٤). يقول ابن باديس عن تطور مؤسسة الخلافة: «لقد أمكن أن يتولى هذا المنصب شخص واحد صدر الاسلام وزمناً بعده ـ على فرقة واضطراب ـ، ثم قضت الضرورة بتعدّده في الشرق والغرب. ثم انسلخ عن معناه الأصلي وبقي رمزاً ظاهرياً تقديسياً ليس من أوضاع الاسلام في شيء. فيوم ألغى

---

(٣٣) المرجع نفسه، ص ١٨٢. وانظر ردّ الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور على علي عبد الرازق بعنوان «نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم»، القاهرة، ١٣٤٤ هـ؛ وكذلك رد الشيخ محمد بخيت المطيعي، حقيقة الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، ١٣٤٤ هـ.

(٣٤) آثار ابن باديس، تحقيق عمار الطالبي، الجزائر، ١٩٦٨، ج ٤، ص ص ٢١٣ ـ ٢١٧.

الأتراك الخلافة. . . لم يلغوا الخلافة الاسلامية بمعناها الإسلامي وإنما ألغوا نظاماً حكومياً خاصاً بهم وأزالوا رمزاً خيالياً فتن به المسلمون لغير جدوى». ثم يضيف بصفة قاطعة «إن خيال الخلافة لن يتحقق، وإن المسلمين سينتهون يوماً ما ـ إن شاء الله ـ إلى هذا الرأي»[٣٥].

وهو ما انفك في مقالاته العديدة يربط النظام السياسي الاسلامي بسلطة الأمة وبالقانون، ويؤكد أن التقدم والتأخر مرهونان بالأخذ بالأسباب الدنيوية أو بتركها. ولكن ذلك لا يعني في نظره إسقاط الدين من الحساب، فإن «الدين قوة عظيمة لا يستهان بها، وإن الحكومة التي تتجاهل دين الشعب تسيء في سياسته وتجلب عليه وعليها الأضرار والأتعاب. . . لا نعني بهذا أننا نخلط بين الدين والسياسة في جميع شؤوننا، ولا أن يتداخل رجال الدين في سياستنا، وإنما نعني اعتبار الدين قواماً لنا ومهيمناً شرعياً لسلوكنا ونظاماً محكماً نعمل عليه في حياتنا»[٣٦].

كما أتى الدعم لنظرية عبد الرازق من خالد محمد خالد، وهو مثله عالم أزهري، نشر بعد ربع قرن من صدور «الإسلام وأصول الحكم» كتاباً أثار بدوره عاصفة قوية بعنوان «من هنا نبدأ»، هاجم فيه من سماهم «بالكهنة»، أي الذين يكرسون باسم الدين الجهل الايمان؛ بالخرافات والتخلف والفقر والتفاوت الطبقي، ويعادون باسمه العدالة الاجتماعية والاشتراكية. وحرص على التمييز بين الدين والكهانة، فحصر الفوارق بينها في أربعة:

ـ أن الدين إنساني بطبعه وشرعته، أما الكهانة فأنانية بغريزتها؛

ـ أن الدين ديمقراطي النزعة لا يعترف بالفوارق المفتعلة بين البشر، أما الكهانة فلا تؤمن بالديمقراطية حتى ولو أضعف الايمان؛

ـ إيمان الدين بالعقل وكفر الكهانة به؛

---

(٣٥) المرجع نفسه، ٣/٤١٠ ـ ٤١٢.

(٣٦) المرجع نفسه، ٣/٢٧٧ ـ ٢٧٨.

ـ أن الدين يؤمن بالحياة ويتفاعل معها ومع العلم ويتبع قانون التطور، بينما «الكهانة جامدة لا تتحرك ولا تسمح لنفسها ولا للناس بتطور أو نهوض. . . فالمجتمع اليوم هو المجتمع منذ آلاف السنين، هكذا يجب أن يكون وهكذا يجب أن يظل. . .»[٣٧].

ولهذا اعتبر أنّه «لم يبق أمام الحكومات والمجتمعات التي تحترم دينها وتحرص عليه إلا أن تبادر بكل وسيلة مستطاعة إلى عزل هذه الكهانة الخبيثة وتنقية الدين من شوائبها حتى يظل ولاء الناس له وإعجابهم به»[٣٨]. وهو يرى في الحكومات الدينية تجربة فاشلة و«في العمل على عودتها انتكاساً إلى الأوتقراطية (كذا) المرهقة التي تخلصت منها الانسانية بمشقة وكبد، ومجازفة بالدين ذاته مجازفة تعرض نقاوته للكدر وسلامته للخطر»، وفي مزج الدين بالدولة فقداناً للدين والدولة معاً[٣٩]. وهو يقرّ بأن «الرسول فاوض وعقد المعاهدات وقاد الجيش ومارس كثيراً من مظاهر السلطة التي مارسها الحكام»، ولكن هذا لا يعني في نظره «أن هناك طرازاً خاصاً من الحكومات يعتبره الدين بعض أركانه وفرائضه بحيث إذا لم يقم يكون قد انهدّ منه ركن وسقطت فريضة، بل إن كل حكومة تحقق الغرض من قيامها ـ وهو تحقيق المنفعة الاجتماعية للأمة ـ يباركها الدين ويعترف بها».

كما أنّه يرى أن التوفيق الذي صادف أبا بكر وعمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز راجع إلى كفاءتهم الشخصية وليس دليلاً مناقضاً لفساد الحكومة الدينية، بل بالعكس كانت الظروف مواتية في العصر الاسلامي الأول لنجاح تجربة الحكومة الدينية، ورغم ذلك فقد انتهى الأمر فيها منذ عهد عثمان إلى التنافس الدموي على الحكم وإلى «نوع من الحكم ليس بينه وبين الدين وشيجة ولا صلة، وإن زعم أصحابه أنه حكم ديني بل حكم الله ورسوله».

---

(٣٧) من هنا نبدأ، ط ٩، القاهرة، ١٩٥٨، ص ص ٧٥ ـ ٨٠.

(٣٨) المرجع نفسه، ص ٤٥.

(٣٩) أنظر فيما يخص الحكومة الدينية الفصل الذي عقده بعنوان «قومية الحكم»، المرجع نفسه، ص ص ١٤٩ ـ ١٨٤. والشواهد التي نوردها في هذا المجال مقتبسة منه. وقارن بردّ محمد الغزالي، من هنا نعلم، القاهرة، ١٩٥١، وخاصة ص ص ١٣ ـ ٨٣.

وبعد أن بيّن أن الدين «عبارة عن حقائق خالدة لا تتغير، بينما الدولة نظم تخضع لعوامل التطور والترقي المستمر والتبدل الدائم»، وأنها «عرضة للنقد والتجريح وعرضة للسقوط والهزائم والاستعمار»، فلا يجوز تعريض الدين لهذه المهاب أو بعضها، اهتم بالخصوص بدحض حجج الذين يدعون إلى قيام الحكومة الدينية لأنها الكفيلة بالقضاء على الرذائل وبإقامة الحدود. فكان موقفه من الحجة الأولى أن «نفوذ الدين وأثره في مكافحة الرذيلة يكونان أرسخ قدماً وأقوم سبيلاً حين يسلك طريقه إلى النفوس بالتسامح والرفق والحجاج الهادىء والمنطق الرصين» من تحول هذه الرسائل إلى سوط الحكومة الدينية. أما فيما يخص الحجة الثانية فهو يرى «أن هذه الحدود موقوفة عن العمل وليس هناك مجال لإقامتها». ويختم مناقشته لهذه الدعوة بقوله: «ولا يبهرنا أبداً منظر تلك الأيدي المعلّقة أمام قصور بعض الحكومات الدينية والتي قطعت لأنها امتدّت إلى ثمن رغيف خبز تسكت به صياح أمعاء هاجها الجوع والسغب، بينما الحكام الذين يزعمون أنهم يحكمون بما أنزل الله يخوضون في الذهب واللذاذات خوضاً. وهم أحق الناس بأن تجرى عليهم تجارب هذه الحدود».

ويستعرض إثر ذلك ما يسميه «غرائز الحكومة الدينية»، وهي عنده:

- الغموض المطلق في مأتى السلطة ومداها، وقيامها على الطاعة العمياء؛

- مكافحة الذكاء الانساني لأنه القوّة الوحيدة القادرة على إحراجها، وتشجيع التبعية والتقليد؛

- استغلالها للضعف الانساني والمسارعة إلى البغض، فتقدم رواد الخير والفكر والحرية والاصلاح على أنهم أعداء الله ورسوله يحاولون نفي الدين عن المجتمع بهدم السلطة التي تمثله وتصونه؛

- الغرور المقدس وعدم قبول النصيحة والتوجيه فضلاً عن المعارضة والنقد، بتعلّة أن المعارضة تفريق بين الأمة وتمزيق لوحدة الجماعة؛

- الوحدانية المطلقة التي تحفزها إلى مكافحة الرأي مهما يكن حكيماً والأحزاب مهما تكن مخلصة نافعة؛

- الجمود العريق الذي يجعل استجابتها للحياة استجابة سلبية وعكسية؛

- وأخيراً، القسوة المتوحشة التي «تحز عنقك وتهرق دمك وهي تصيح من فرط نشوتها، واها لريح الجنة!».

واعتماداً على هذه الخصائص الملازمة للحكم الديني يؤكد أن هذا الحكم مهما يبدأ سليماً صالحاً فإنه ينتهي لا محالة إلى جحيم لا يطاق وإلى ملك عضوض، بخلاف الحكومات القومية فإن التي تتبع منها سبيل البغي لا يمكن أن تبقى طويلاً «لأن من ورائها رأياً عاماً حراً قادراً على أن يزلزلها ولو بعد حين، ومن ورائها كذلك قوى هائلة تشريعية وقضائية تستطيع أن تحرجها»، ولأن المعارضة فيها واجب وطني ووظيفة سياسية يقدسها الدستور.

إن هذه المعارضة الشديدة للحكومة الدينية كما عبر عنها خالد محمد خالد في «من هنا نبدأ» وكذلك في الكتاب الذي نشره سنة ١٩٥٣ بعنوان «الديمقراطية أبداً» إنما تندرج في إطار يتسم بالتفاؤل بمستقبل الحركة الوطنية المصرية ذات المنحى التحرري. وإذا كان المؤلف قد تراجع في كتابه «الدولة في الإسلام» المنشور سنة ١٩٨١عن العديد من المواقف التي دافع عنها قبل ثلاثين سنة فإن تراجعه هذا يعكس خيبة أمل في تحقيق الدولة الوطنية للمطامح والآمال التي كانت معقودة عليها. فلا غرابة أن تشهد الساحة الفكرية منذ السبعينات احتماءً متجدداً بنظام الحكم الاسلامي باعتباره الملجأ الأخير في محاولة الشعوب العربية الخروج من التخلف والتبعية وتصديها للغزو الأجنبي الاقتصادي والسياسي والثقافي. وبما أنّ الدين يتحول في هذه الحالة إلى إيديولوجيا نضالية بكل ما تقتضيه هذه الأدلجة من اختزال لمشاكل الواقع المتشعبة، فإننا لم نعد مفكرين رافضين لهذا التوجه باسم الاسلام ذاته، بالاضافة طبعاً إلى التيارات الفكرية السياسية التي لا تستند إلى الدين في برامجها وممارساتها[٤٠].

---

(٤٠) أنظر في هذا المجال: A. Abdelmalek, La pensée politique arabe contemporaine, Paris, 1970.

هكذا ـ مثلاً ـ ألح محمد أحمد خلف الله على أن شعار «الحاكمية لله» حين يكون مصدره أمثال الآيات القرآنية «ومن لم يحكم بما أنزل الله...» ينطوي على مغالطة كبرى ولا يصح أن يكون المقصود منه السلطة التي تدير شؤون المجتمع، إذ أن الحكم في القرآن جاء بمعنى الفصل في الخصومات لا بمعنى حكم الناس، وإلا لكانت الصيغة القرآنية «فاحكمهم بما أنزل الله»[41]. كما سعى إلى إيجاد صيغة عصرية لتمييز «أولي الأمر» الذين نص القرآن على وجوب طاعتهم بعد طاعة الله والرسول. وهم عنده «الذين جربوا الحياة ومارسوا المسائل الفنية والمهنية عملياً واكتسبوا بذلك خبرة جعلتهم موضع ثقة الناس والقادرين على تولي أمورهم».

ويتمثل الاجراء العملي الذي يقترحه فيما يلي:

«أولاً: يكون عدد أعضاء المجلس التشريعي ضعف عدد الدوائر الانتخابية...

ثانياً: ينتخب الشعب عضواً عن كل دائرة، ويكون هذا العضو هو الممثل للشعب في المجلس. ووظيفة الممثل الشعبي أن ينقل إلى المجلس رغبات الأهالي في الاصلاح، ومشكلات الحياة التي تعوقهم عن الانطلاق في ميادين الانتاج والعمل.

ثالثاً: تختار المؤسسات المهنية والفنية من يمثلونها في مجلس الشعب على أساس أنهم أولو الأمر. وهؤلاء ينظرون في المسائل التي يقدمها لهم ممثلو الشعب، ويدرسون الحلول، وينتهون إلى قرارات واجبة التنفيذ.

وهذه القرارات لا بدّ وأن تصدر بموافقة الأعضاء جميعاً منتخَبين من الشعب أو مختارين من المؤسسات المهنية والفنية».

ثم يضيف مبيناً الغاية من هذا الاجراء: «وبذلك نجمع بين القديم

---

(٤١) محمد أحمد خلف الله، مفاهيم قرآنية، الكويت، ١٩٨٤. أنظر بالخصوص: ص ص ٢٩ - ٤٤.

والحديث من النظم الشورية. نأخذ من القديم تكوين جماعة أولي الأمر أو أهل الحل والعقد أو أصحاب الشورى. ونأخذ من الحديث النظم الدستورية في تكوين المجالس الشعبية أو الهيئات التشريعية»[٤٢].

وما نستخلصه بالخصوص من استعراض هذه النماذج من مواقف المفكرين في مشكلة الحكم أن التطور من إرادة تقييد الحاكم بقوانين إلى المناداة بنظام شمولي كلياني في مقابل الدفاع عن تبني نظم الحكم الحديثة كما عرفها الغرب إنما هو علامة عن اختلاف في مستويين رئيسيين:

ـ المستوى الأول يتمثل في مدى الاهتمام بالمحتوى الاقتصادي والاجتماعي للدولة، إذ كان هذا الاهتمام محورياً في فكر التيار التحديثي بينما كان ثانوياً وباهتاً في فكر التيار السلفي.

ـ أما المستوى الثاني فيتعلق بالحساسية نحو ظاهرة التغريب التي تشهدها المجتمعات العربية: كان التيار السلفي متمسكاً بخصوصية المجتمع الاسلامي، ومن هنا كان تشبثه بأنماط الماضي، في حين اعتبر التيار التحديثي أن العودة إلى حلول الماضي ليست ممكنة من جهة ولا تضمن المناعة من ذلك التغريب من جهة ثانية، ولذا تعيّن مواجهة الخصم بسلاحه.

وإذن، فاختلاف الرؤى في مشكلة الحكم متأثر تأثراً مباشراً بالأوضاع التاريخية. فكما أن نمط الحكم يساهم بدور كبير في تكييف المجتمع الذي يراد نحته، لا ننسى أن البنى الاقتصادية تؤثر بدورها في بلورة النظام السياسي الملائم لتلك البنى. وهذا ما من شأنه أن يعدّل من جدوى المواقف التي يتبناها هذا الفريق أو ذاك، فهي لا تعدو ـ في نهاية الأمر ـ أن تكون مواقف عاكسة في تباينها لتفكك البنية المجتمعية التقليدية دون أن تعوضها بعد بنية حديثة شبيهة كلياً أو جزئياً ببنية المجتمعات الصناعية وما بعد الصناعية.

(٤٢) الكاتب نفسه، القرآن والدولة، المرجع المذكور، ص ص ٦٦ ـ ٦٧.

الفكر السياسي عند الأفغاني

سمير أبو حمدان

لعله من الصعوبة بمكان أن نقتفي الخطوات التي خطاها جمال الدين الأفغاني لأجل بلورة فكر سياسي إسلامي، محدد الأطر، واضح المعالم، متناسق في بنيته وأهدافه. فالفكر السياسي عند هذاالرجل مبعثر ومشتت، وهذا يعود ـ ربما ـ إلى أن حياته نفسها كانت مشتتة ومبعثرة، الأمر الذي أدى إلى غموض في فكره السياسي. فالأفغاني، إذ كان داعيةً ولم يكن كاتباً ومفكراً بالمعنى المألوف اليوم، لم يخلف لنا بناء فكرياً ميزته التماسك والتناسق.

هذا من جهة، ومن أخرى فإنه ـ وهو الذي بذل مجهوداً لا يستهان به في سبيل إيجاد حل مستمد من الإسلام للقضايا الإيديولوجية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تنوء تحتها البلدان الإسلامية ـ لم يحشد فكره في مؤسسة تحتضنه وتبلوره وتحفظ له ديمومته واستمراره. وعلى الرغم من ذلك، فقد كان تأثيره ملحوظاً في الفكر السياسي الإسلامي الحديث وخصوصاً في الاتجاه التوفيقي بين الحضارة الإسلامية والمدنية الأوروبية، ثم بين الإسلام والعلم، والإسلام والاشتراكية، وهو اتجاه كان الأفغاني أحد بُناته الأوائل.

مهما يكن الأمر، وعلى الرغم مما لدى البعض من آراء متناقضة حول فكر الأفغاني وأبعاده، فإنه يظل خطوةً تأسيسيةً ضمن الفكر النهضوي الحديث.

ولئن كان قد وقف الشطر الأكبر من حياته على ثلاث قضايا رئيسية هي:

الوقوف في وجه الزحف الغربي على بلدان المشرق، والوقوف في وجه تلك العملية التي كانت جارية على قدم وساق والقاضية بـ (تتريك) البلدان الإسلامية إلى درجة إفقادها هويتها الأصلية، ثم ثالثاً وأخيراً الوقوف ضد الاستبداد والمستبدين. . . لئن كان الأفغاني قد وقف شطراً كبيراً من حياته على هذه القضايا الثلاث، إلا أن ثمة مسألة هامة كان لها نصيب وافر من تفكيره وجهده وأرق عينيه. وهذه المسألة تتمثل في كيف ينهض المسلمون من كبوتهم، وكيف يسترجعون قوتهم وهيبتهم المفقودة. أما الجواب عن ذلك، فكان جاهزاً عند الأفغاني وهو يقضي بعودة المسلمين إلى الدين الحنيف، الدين الحق، المتمثل بالإسلام. فعلى المسلمين أن يقنعوا ويقتنعوا بأن التمسك بدينهم والعمل وَفْق مبادئه هو الطريق الأقرب إلى النهوض من الكبوة التي أقعدتهم طويلاً، بل وجعلتهم في حالة شللٍ وكساح. فالغزوة الأوروبية الحديثة (وقد تمثلت ـ عند الأفغاني بالإنكليز دون غيرهم) تتشابه في وجوه عدة مع الغزوة الصليبية في القرون الوسطى. وليس من السهل مواجهة هذه الغزوة إلا بفكر عقائدي صلب، متماسك، وجامع بين أفراد الأمة، ألا وهو الإسلام.

وإذا كان الأفغاني قد اعتبر في وقت من الأوقات بأن إنكلترا عدوة المسلمين (نكاد لا نلحظ في كتاباته ذكراً للقوى الأوروبية الأخرى ومنها فرنسا وهولندا وروسيا) غير أن عداوتها لا تتمثل، وحسب، في آلتها العسكرية الجبارة وإنما ـ وهذا الأهم ـ في خططها الهادفة إلى تدمير الإسلام كدين ومدنية. فقد لاحظ، سواء في «العروة الوثقى» أو في غيرها، أن إنكلترا تسللت إلى الهند بالخديعة وأسست هناك حركة فكرية قادها المفكر الهندي أحمد خان (١٨١٧ ـ ١٨٩٨) عُرِفت بالحركة «النيتشرية» (من Nature التي تعني الطبيعة) وهي تهدف، من بين ما تهدف، إلى الطعن بمبادىء الإسلام. ثم توغلت، أي إنكلترا، في الأصقاع الهندية بحجة مساعدة البلاد، فكان أن لجأت إلى تدمير تقاليدهم ومعتقداتهم وبنيتهم الحضارية. وإذ بلغت الأصقاع الأفريقية التي تدين بدين الإسلام كالسودان ومصر راحت تؤسس الإرساليات وتوفد المبشرين لنشر المذهب البروتستنتي في أرجائها، متحديةً بذلك مشاعر المسلمين ومعتقداتهم.

ولهذه الأسباب التي ذكرنا جعل الأفغاني من الدعوة إلى الوقوف في وجه المستعمر دينه وديدنه. وقد أكد في هذا المجال أن المجابهة شيء مستطاع وممكن، إذ إن تفوق الإنكليز ليس تفوقاً فطرياً. وإنه لمن باب الوهم، والوهم الخطير الذي يجعل الناس يعيشون في حالة من الخوف والجبن، النظر إلى الإنكليز، وتالياً إلى الأوروبيين كافة، على أنهم متفوقون بطبيعتهم وفطرتهم. هذا شيء يجب التحرز منه. والتاريخ العربي الإسلامي زاخر بالانتصارات. والمسلمون لم تكن لتحيق بهم الهزائم من كل جانب فيما لو كانوا متحدين، وتجمع فيما بينهم عقيدةواحدة هي الإسلام. ولعل الهزيمة لم تكن لتصبح واقعاً محققاً لو لم ينقسم المسلمون أشتاتاً ويتوزعوا فرقاً وشيعاً وقبائل ودولاً متنازعة.

إن الدليل الذي كان يقدمه جمال الدين الأفغاني على ما تقدم نستطيع أن نستخرجه من الانتصارات التي حققها المهدي على الإنكليز في السودان، فالمطلوب هو أن يفيق المسلمون من الغفوة وأن يتمسكوا بالفضائل التي ينبغي أن يستمدوها من الإسلام.

لكن ذلك ليس كل شيء. فجمال الدين كان يدرك تماماً أن المسلمين، في أقطارهم كافة، ينوؤن تحت حمل ثقيل هو الجهل. إن الأوروبيين لم يقتحموا العالم الإسلامي ويقهروه بجيوشهم وحسب وإنما بمعرفتهم التي اكتسبوها بعد جهاد وتعب. فبفضل المعرفة تحققت الانتصارات على المسلمين بحيث بات الإسلام نفسه مهدداً في عقر داره. ومن أجل ذلك دعا الأفغاني إلى أن يرفع المسلمون هذا النير، نير الجهل، عن رقابهم. أما كيف يتم لهم ذلك، فإن جمال الدين يجيب: باقتباس المدنية الغربية وبأخذ ما يمكن أخذه من معرفتها التي بلغت طوراً متقدماً. ولكن قبل أن نقتبس وقبل أن ننهل من هذه المعرفة علينا كمجتمعات إسلامية، أن نتخلّق، أي نبني نظاماً أخلاقياً، قاعدته الإسلام، يكون بمثابة الموجّه لنا في حياتنا السياسية والاجتماعية. فلا تقدم في ظل الفساد، كما ليس من السهل تحصيل المعرفة في ظل انعدام الديمقراطية وأدواء الاستبداد. والمعرفة التي توصل إليها الأوروبيون لم تأتِ من فراغ، وإنما تقف وراءها «نظرة

فكرية شاملة لا بل نظام للخلقية الاجتماعية. فالبلدان الإسلامية ضعيفة، لأن المجتمع الإسلامي فاسد!»[١].

الإسلام دين ومدنية

ونصل هنا مع الأفغاني إلى نقطة جوهرية. فالإسلام، بنظره، لم ينحصر في كونه ديناً للإيمان وحسب، وإنما هو دين ومدنية معاً، والأفغاني انطلق في مقولته تلك، وهي مقولة لا يرقى إليها الشك، من مبدأ المواجهة الحتمية بين مدنيتين: المدنية الأوروبية والمدنية الإسلامية. فليس بالإيمان وحده نواجه القوى العاتية التي تزحف نحونا ببطء، ولكن بإصرار وتصميم، وإنما بالمدنية، مدنية الإسلام، التي يجب أن تقف نداً واثقاً من نفسه ولا تقيِّده العقد ومركبات النقص، في مواجهة المدنية الغربية.

وعلى هذا بات الأفغاني يعتبر «أن الغاية من أعمال الإنسان ليست خدمة الله فحسب، بل خلق مدنية إنسانية مزدهرة في كل نواحيها»[٢].

ويلفتنا ألبرت حوراني في كتابه «الفكر العربي في عصر النهضة» إلى أن «فكرة المدنية مصدرها الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر، وقد دخلت العالم الإسلامي خصوصاً بواسطة الأفغاني»[٣]. ويذهب حوراني إلى أن فكرة المدنية كانت فكرة منسية داخل الثقافة الأوروبية الكلاسيكية، إلى أن جاء «غيزو»، وهو أحد المفكرين المرموقين، وعبَّر عنها في محاضراته التي تمحورت حول تاريخ المدنية في أوروبا. ويرّجح حوراني بأن جمال الدين «قد قرأ غيزو وتأثر به». ولما نُقلت هذه المحاضرات إلى العربية وصدرت في كتاب عام ١٨٧٧ طلب الأفغاني من تلميذه النجيب الشيخ محمد عبده كتابة مقالٍ عنه لشرح الفكرة الرئيسية فيه؛ «إن ما بدا له مهماً في هذا الكتاب وأمثاله إنما كانت فكرة المدنية التي رأى

---

(١) الفكر العربي في عصر النهضة، ألبرت حوراني، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، ط ٣، ١٩٧٧، ص ١٤٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

فيها أهم الأحداث التاريخية ومحك الحكم على الأحداث الأخرى. وكان للمعنى الخاص الذي أُضْفيَ على هذه الكلمة أهمية خاصة في نظره وهو معنى التقدم الذي كان ينشده ويسعى إليه، معنى (الشعب الناشط لتغيير حاله)، وبالتخصيص معنى التقدم المتجه نحو هدفين: التطوير الاجتماعي، أي زيادة القوة الاجتماعية والرفاهية الاجتماعية، والتطوير الفردي، أي تطوير مواهب الإنسان ومشاعره وأفكاره»[٤].

على أي حال، فنحن نستطيع أن نلخص النظرية التي ضمنها غيزو محاضراته على النحو التالي: إن الإنسان ـ إذ هو على صورة الله ومثاله ـ يستطيع أن يتحكم في مسار العالم من خلال اثنين: العقل والأخلاق. والعقل وحده (إذ إن الأخلاق تنبع منه) هو مقياس كل شيء أو أنه يُفترض أن يكون كذلك إذا ما أُريد للمدنية أن تصبح واقعاً حقيقياً ومعاشاً. المطلوب إذن، وبناءً على هذه النظرية، أن يكون ثمة استعداد لدى الناس في مجتمع معين لأن يكون العقل الحكم الوحيد على أفعالهم وأقوالهم ومواقفهم، ثم قبول هؤلاء الناس مما ينتجه العقل من قيم ومبادىء وقوانين ونظم، والعمل بمقتضاه. وبهذا يتحقق نوع من التضامن في المجتمع لا لشيء، إلا لأنه أصبح مجتمعاً عقلانياً يحق له أن يدعي المدنية. وهذا ما تدعيه المجتمعات الأوروبية التي نحّت الدين جانباً وأحلّت العقل محله.

لقد رأى الأفغاني في هذه النظرية ما ينطبق أيضاً على المدنية الإسلامية باستثناء أمر واحد له أهميته وهو أنها عندما رفعت من مكانة العقل لم تنحِّ الدين جانباً. . . وكيف يمكن ذلك والإسلام، حسب الأفغاني، هو دين العقل!

على أي حال، فإن جمال الدين، وهو يمعن النظر في أفكار غيزو، ذهب إلى أن الأمة الإسلامية امتلكت، في وقت من الأوقات، الخصائص الأساسية التي ميَّزت المدنيات الكبرى عبر التاريخ. ولعل أهم هذه الخصائص تتمثل في المكانة

---

(٤) المصدر نفسه، ص ١٤٤ ـ ١٤٥. انظر أيضاً:
Guizot F. Histoire de la civilisation en Europe, Paris, 1938, Lecture I.

المرموقة التي أُعطيت للعقل، والتطور على صعيد الفرد والمجتمع، والتضامن بين أبناء الأمة الواحدة، على الرغم من أن هذه الأمة كانت تنبسط على رقعة جغرافية مترامية. ومما ينهض برهاناً على ازدهار المدنية الإسلامية تلك الانتصارات العسكرية التي تحققت في صدر الإسلام. فهذه الانتصارات يجب ألا نرى فيها فتوحات عسكرية وحسب، بل دليلاً على الشأو الذي بلغته المدنية الإسلامية. فإن ما تحقق في الماضي يمكن أن يتحقق في المستقبل وذلك بإعادة العقل، أو التفكير العقلاني، إلى المنصة العالية التي كان يحتلها فيما مضى.

هذاما عمل له الأفغاني: أن يصبح التضامن بين أفراد الأمة الإسلامية (وهو أمر تحقق في الماضي) قابلاً لأن يتحقق مرةً أخرى في الزمن الحاضر أو المستقبل. وإذا كان ثمة ما هو مرتجى في هذا المشروع، فهو أن ينهض على أسس العقل. وعلى هذا فلم يعد من المهانة للمسلمين أن يستعينوا بالعلم الأوروبي الحديث طالما هو نتاجُ عقلي.

انطلاقاً من هذه الأسس طرح الأفغاني فكرة الجامعة الإسلامية. إنها الفكرة التي تعيد إلى المسلمين وحدتهم وهيبتهم ومركزهم الحضاري. ومن أجل ذلك أهاب الأفغاني بجميع المسلمين، وبمختلف مذاهبهم وفرقهم، أن يتناسوا خلافاتهم وأن ينحوا جانباً كل ما يعوق الوحدة فيما بينهم، وهي الوحدة التي بإمكانهم، من خلالها، الوقوف في وجه الأخطار الجسيمة المحدقة بهم. ولعل المثل الألماني كان حجة دامغة بيد الأفغاني إذ إن ألمانيا، في ذلك الوقت، فقدت وحدتها الوطنية، وبالتالي فقدت هيبتها بين الدول الأوروبية، عندما تلهَّت بخلافاتها الدينية. وعلى أساس من ذلك، وضع الأفغاني أسساً ومبادىء لمشروع حضاري يقضي بإزالة الخلافات بين المسلمين وعلى رأسها الخلاف السني - الشيعي. وبناء عليه، طالب الأفغاني السنة والفرس الشيعة بالانخراط في صفوف الجامعة الإسلامية. وفي هذا العدد أعدَّ الأفغاني خطة تتضمن عدداً من النقاط أهمها أن يتنازل السلطان عبد الحميد للشاه الإيراني عن الأماكن المقدسة في العراق، في مقابل اعتراف الأخير بالسلطان خليفةً على المسلمين كافة.

ومن هذه النقاط أيضاً عَقْد مؤتمر إسلامي في اسطنبول يحضره عدد من

زعماء الدول الإسلامية، بالإضافة إلى نخبة من العلماء السنة والشيعة، لحسم الخلاف نهائياً من أجل تضافر الجهود وتوحيد الطاقات في وجه الزحف الغربي المتزايد. وثمة من بين الباحثين من يذهب إلى أن الأفغاني كان ينسق لهذا الغرض مع بعض العلماء الشيعة في إيران وعلى رأسهم الشيرازي. كما يذهب هذا البعض إلى أن مصرع الشاه ناصر الدين قد تكون له علاقة بخطة الأفغاني إذ إنه، أي الشاه، لم يوافق على هذه الخطة(٥).

ولعل الهم الأكبر الذي حمله الأفغاني على عاتقه يعود سببه إلى تلك الانقسامات السياسية التي كانت تنخر في مفاصل العالم الإسلامي. وقد تركّز جزء كبير من اهتمامه على التخلص من هذه الانقسامات إذ إنها عقبة كبيرة أمام الوحدة. وعلى الحكام المسلمين أن يكونوا في خدمة الإسلام لا أن يسخّروا الإسلام لمصالحهم. وهذه النظرة للأفغاني وهي التي جسّدها في أكثر من مقالة له كانت وراء العلاقات الصاخبة وغير المستقرة بينه وبين هؤلاء الحكام.

وإذا كان ثمة ما يمكن إضافته في هذا الإطار فهو المضمون الديمقراطي الذي انطوت عليه فكرة (الجامعة) التي توحّد فيما بين المسلمين. فليس هناك من حاكم مسلم يمكن تفضيله على حاكم آخر إلا بفضيلة العمل على خدمة الإسلام والمسلمين، وذلك مهما علا كعبة واتسع سلطانه. وكان الأفغاني بطرحه هذا يطمئن بعضاً من الحكام المسلمين، وعلى رأسهم الشاه الإيراني الشيعي، من أن انخراطهم في ما يمكن أن نسميه (وحدة إسلامية) لن يؤدي، ضرورة، إلى هيمنة حاكم واحد (هو السلطان العثماني تحديداً) على باقي الحكام الآخرين.

ولئن كان الأفغاني قد تحدث عن وحدة إسلامية لكنه لم يرم من وراء ذلك إلى إنشاء الدولة الإسلامية الواحدة. وهذا أمر كان يبعث الخوف، لدى البعض، من الذوبان والتلاشي في هذه الكتلة الإسلامية الهائلة. فليس مما يضير

(٥) جمال الدين الأسد أبادي (المعروف بالأفغاني)، ترجمة صادق نشأت وعبد المنعم حسنين، القاهرة، ١٩٥٧، ص ٩٨.

الوحدة أن تتشكل من دولٍ عدة. حتى أن حديثه عن الخلافة جاء متلائماً مع ظروف العصر. فهي لا تعدو كونها سلطة روحية أو معنوية، بل أقرب ما تكون إلى منصب الشرف. والخليفة، على هذا الأساس، ليس أكثر من أبٍ روحي لجميع المسلمين، وقراراته لا تلزم الدول الإسلامية الأخرى؛ بل يتم اتخاذ القرارات الكبرى بالإجماع.

إن جمال الدين الأفغاني، وهو الذي سلخ حيزاً كبيراً من عمره مفكراً فيما يجب أن يكون عليه المسلمون، رأى أن فكرةالوحدة أو الجامعة الإسلامية هي مشروع للمستقبل. وطالما هي على هذا النحو بات مطلوباً أن تدخل إلى كل بيت وأن يقتنع بها كل فرد من أفراد الأمة. وهي لا تعني تعاوناً بين رجال السياسة وعلماء الدين، وإنما تعني التعاون والتضامن على الصعيد التحتي، أي على صعيد الشعوب. فالكل عليه أن يتحسس بمسؤوليته وبأنه جزء لا يتجزأ من جامعةٍ كبيرة يجب بذل الجهد من أجل عزتها ورفعتها.

وعند هذا الحد أصبح أمراً ملحاً العمل على خلق العصبية الإسلامية، وهي مفهوم بعيدٌ كل البُعد عن مفهوم التعصب. فالعصبية ـ إذ تعني شعوراً عميقاً بمسؤولية الفرد تجاه المجموع ـ تعتبر عنصراً رئيساً ولا غنى عنه في قيام الوحدة. إنها جامعة الدين كما يسميها الأفغاني، وهي تقوم على العدل وحفظ الشريعة، بغضّ النظر عن العرق والجنس والطبقة والحسب والنسب؛ فإن أكرمكم عند الله أتقاكم. والمسلمون منذ نشأة دينهم، حسب تعبير الأفغاني، لا يعتزون برابطة الشعوب وعصبيات الأجناس، وإنما ينظرون إلى جامعة الدين. لهذا ترى العربي لا ينفر من سلطة التركي، والفارسي يقبل بسيادة العربي، والهندي يذعن لرياسة الأفغاني، ولا اشمئزاز عند أحد ولا انقباض، وإن المسلم في تبدل حكوماته لا يأنف ولا يستنكر ما يُعرض عليه من أشكالها وانتقالها من قبيل إلى قبيل ما دام صاحب الحكم لشأن الشريعة ذاهباً مذهباً جامعاً»[٦].

---

(٦) العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، ط ٣، ١٩٨٣، ص ٥١.

إن كلاً من الدين أو اللغة أساس لا غني عنه في أي وحدة. وفي هذاالمجال ينهض جمال الدين بنوع من المقارنة بين المدنية الأوروبية التي نهضت قومياتها على أساس اللغة، وبين المدنية الإسلامية القائمة على أساس الدين. فقد لاحظ الأفغاني بأن ثمة رأياً عند الأوروبيين يذهب إلى أن العصبية الدينية، وهو الأمر الذي يُفتَرَض وجوده في الأقطار الإسلامية، تحول دون رقي الشعوب وتقدمها، عكس العصبية اللغوية التي نهضت عليها القوميات في أوروبا والتي أدت إلى تفوقها وازدهارها. فالرابطة الدينية، بناء على الخبرات الأوروبية، تقف حائلاً دون أي تقدم. ويمكن أن نستمد العبرة من العصور التي كانت فيها الكنيسة تحتل منصة السيادة في أوروبا. فالمسيحية، الممثَّلة آنذاك بالكنيسة، لجمت العقل وشلَّته وحالت بين الفرد وبين ممارسته لأبسط حقوقه وهو حقه في التفكير.

هذا صحيح على ما ذهب الأفغاني. ولكنه صحيح بالنسبة إلى المسيحية، والأحرى إلى الكنيسة. ولكنه غير صحيح فيما يتعلق بالإسلام الذي لم يعرف عبر تاريخه تعصباً دينياً وإنما عرف عصبية دينية. ولأن مثل هذه العصبة تشد أبناء المجتمع الواحد بعضهم إلى بعض برباط من الدين فقد أصبحت، وعلى أساس من هذا، ضرورة من ضرورات التقدم.

وإذ لم يسقط الأفغاني من حسابه الروابط الطبيعية التي يمكن أن تشكّل أسساً لتكوين القوميات ذهب إلى أنه من المستطاع والممكن إقامة التقدم على أساس العقل مثلما هو حاصل في البقعة الأوروبية، كما على أساس الدين مثلما يريد أن يحصل في البقعة الإسلامية.

وإلى ذلك، فقد شاهد الأفغاني أن اللغة عنصر مهم في تكوين الجماعة القومية. وهذه الجماعة إذا لم يشترك أفرادها فيما يمكن أن نسميه (العصبية اللغوية)، فإنها تبقى مهددة ـ طبعاً في غياب الرابطة الدينية ـ بالتفتت وعدم الثبات. بل إنه ذهب إلى أبعد من ذلك حيث إن العصبية الدينية ـ وهي فضيلة اجتماعية على رأي الأفغاني ـ تصبح أقوى وأمتن فيما لو اصطفّت إلى جانبها العصبية اللغوية (أي اللغة الواحدة المشتركة). وعلى هذا فهو يلوم العثمانيين

الـذين لم يتبنوا اللغـة العربيـة، لغة الـدين الإسلامي، في أرجـاء الإمبراطـورية كافة. ولو اتخذ بنو عثمان ـ وهم أصحاب القرار السياسي في ذلك الـوقت ـ مثل هذا الإجراء لأصبح لدى المسلمين رابطتـان بدل الـرابطة الـواحدة، أي اللغـة والدين.

غـير أنـه، وبـالـرغم من كـل شيء، يبقى الاعتقـاد الـديني هـو الـرابـطة الأسـاسية، الـرابطة الأقـوى والأمتن، في أي وحدة وفي أي قـومية. وليس من اليسير على المسلمـين تحقيق وحدتهم بغـير هذا الاعتقـاد المشترك. أمـا إذا غاب هـذا الاعتقاد المشـترك، فإنـه يصبح مقـدوراً عـلى الأمـة الإسـلاميـة أن تنحـلّ وتتبعثر، بل وأكثر من ذلك إذ تصبح مهدَّدةً بالزوال.

وقد نظّر جمال الدين لهذه المسألة في الكثير من كتاباتـه ومواقفـه. ومن جملة مـا ذهب إليـه أن الـوحـدة التي تحققت للمسلمـين في زمن مـاض نتجت عن شيئـين: الشيء الأول تمثل بمؤسسـة الخلافـة. هـذا في الجـانب السيـاسي. أمـا الشيء الثـاني فتمثل في العلماء الـذين حافـظوا على الشريعـة، وهـذا في الجـانب الـديني. إلا أن ثمة شرخـاً كبيراً حـدث زمن العبـاسيـين ممـا أدى إلى انفصـال الخلافة وابتعادها عن العلماء. ولن يـطول الوقت حتى تـزول الخلافـة، كموقـع روحي وسياسي، لتحل محلها دويلات مستقلة ومتناحرة. وفي هذه الحال، يـظل العلماء الممثلين لجوهر الوحدة بين المسلمين وصمام أمانها.

وسرعان ما وصل الشرخ إلى العلماء أنفسهم فانقسموا حول العقيدة، وكان من نتائج ذلك أن انقسمت الأمة نفسها «فالاعتقاد المجرد لا يكفي للإبقاء عـلى وحدتها، وإنما يجب أن تدعمه حاجات وبواعث إنسانية حقيقية. يجب أن تكون هناك وحدة في القلوب والأعمال. فعندما لا توجد هذه الوحدة تأخذ المعتقـدات المشتركة في التعبير عن نفسها بالأحلام والتصورات دون سواها»[٧].

ومن هنا، فإن خـطة الأفغاني الإصـلاحية ارتكـزت على فكـرة الارتباط أو

---

(٧) الفكر العربي في عصر النهضة؛ استناداً إلى «العروة الوثقى» ص ١٥٠.

المزاوجة بين الخطاب السياسي والخطاب الديني. فالمطلوب حاكم مستنير يعمل بالعدل، وعالم يعمل وفق ما تنص عليه حقيقة الدين، والانسجام بين الاثنين كفيل بإعادة الأمة إلى وحدتها وبدفعها إلى مشارف التقدم والرقي.

البعد التحرري

صفوة القول، فإنه ليس كمثل الأفغاني من قدَّم مضموناً تحررياً لفكر الجامعة الإسلامية حينما نعلم خاصة أن عدداً من الدعوات إلى الجامعة الإسلامية أو الوحدة الإسلامية أو الرابطة المليّة، وهي دعوات بدأنا نسمع بها منذ منتصف القرن التاسع عشر، لم تكن في منأى عن أصابع الاتهام ونظرات الشك. فقد كانت هذه الدعوات ـ أو أكثرها على الأقل ـ مبرمجةً بالشكل الذي يخدم أهداف الغرب ومآربه، إضافةً إلى أهداف بعض الحكام لمسلمين ومآربهم. ولعل هذا بالذات ما ميَّز دعوة الأفغاني إلى الجامعة الإسلامية. فقد ضمَّنها بُعداً تحررياً بارزاً وكان حيالها شديد الحسم وبالغاً حد الإبلاغ والوضوح[٨].

وإذا كان ثمة شيء آخر امتازت به هذه الدعوة فهي أنها وُجدت أساساً لتشكّل الأرضية التي ينبغي أن يقف عليها المسلمون وهم يواجهون القوى العاتية التي تزحف نحوهم (فتستبد في ديارهم وأموالهم) على حين أنها (لا تذهب مذهبنا) كما أنها (لا ترِد مشربنا)، وهي أكثر من ذلك (لا تحترم شريعتنا). وفي هذا يقول الأفغاني: «أنرضى ونحن المؤمنون، وقد كانت لنا الكلمة العليا، أن تُضرب علينا الذلة والمسكنة، وأن يستبد في ديارنا وأموالنا من لا يذهب مذهبنا ولا يرد مشربنا ولا يحترم شريعتنا ولا يرقب فينا إلاًّ ولا ذمّة، بل أكبر همه أن يسوق علينا جيوش الفناء حتى يخلي منا أوطاننا، ويستخلف فيها بعدنا أبناء جلدته والجالية من أمته»[٩].

---

(٨) جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، د. محمد عمارة، دار الوحدة، بيروت، ١٩٨٤، ص ١٢٣.

(٩) الأفغاني، الأعمال الكاملة، ج ١، ص ٣٦٨.

وبما لاحظه جمال الدين أن الإسلام ـ بخلاف الأديان الأخرى ـ استطاع أن يحقق لنفسه (نفوذاً) كبيراً لا يمكن الاستهانة به في قلوب معتنقيه والمؤمنين به. ومن أسفٍ أن هذا (النفوذ) لم يُثَمَّر التثمير الجيد من قِبَل السلطة السياسية الممثلة يومذاك بالسلطنة العثمانية. وما الدعوة إلى الجامعة الإسلامية إلا لإيقاظ هذا (النفوذ) واستخدامه في وجه الاستعمار الأوروبي «أما والله لو علم العثمانيون ما لهم من السلطة المعنوية على رعايا الإنكليز (على مسلمي الهند تحديداً) واستعملوا تلك السلطة (=النفوذ) استعمال العقلاء، لما تجرعوا مرارة الصبر على تحكُّمات الإنكليز وحيفهم في أعمالهم وتعديهم على حقوق السلطان في مثل المسألة المصرية، التي هي في الحقيقة أهم مسألة عثمانية أو إسلامية»[١٠].

إذن، فإن الأفغاني، وهو أبو الجامعة الإسلامية مثلما يمكن أن ندّعي هنا، عمل قولاً وفعلاً على إيقاظ هذا النفوذ الهاجع في صدور المؤمنين من غفوته. ويندر أن نجد بين مفكري القرن التاسع عشر من استطاع أن يضفي البُعد التحرري على هذه الدعوة. بل إن أحداً من هؤلاء، باستثناء الأفغاني، لم يركز على أن تشمل هذه الدعوة الجناحين السني والشيعي للمسلمين. وعلى هذا يقول المستشرق غولدزيهر أن الأفغاني «كان يفكر في جميع هذه الحكومات بأجمعها، ومن جملتها إيران الشيعية، حول الخلافة الإسلامية، لتتمكن بذلك الاتحاد من منع التدخل الأوروبي في أمورها. فجمال الدين بقلمه ولسانه كان أصدق ممثل لفكرة الجامعة الإسلامية»[١١].

وإذا كان الأفغاني قد ركز جل اهتمامه على الإسلام ـ كعقيدة وشريعة ـ لكونه المستهدف الأول من الهجمة الغربية الشرسة، غير أنه رأى أن ثمة بعداً آخر، اقتصادياً، لهذه الهجمة. فالغرب لا يبغي وحسب استهداف المسلمين كجماعة ذات عقيدة صلبة هي الإسلام، وإنما استهدافهم أيضاً كثروة، وكأسواق جديدة لمنتجاته وبضائعه. ففكرة الجامعة الإسلامية، إذ كانت رد فعل

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٦٨.

(١١) دائرة المعارف الإسلامية، غولد زيهر، الطبعة العربية الثانية، دار الشعب، القاهرة.

على إساءات الغرب، كان لها أيضاً بعدُها الاقتصادي. وهذا البعد نستطيع أن نلخّصه بالشعار القائل بأن ثروة المسلمين للمسلمين؛ إن «غاية الجامعة الإسلامية الاقتصادية هي: ثروة المسلمين للمسلمين»، وثمرات التجارة والصناعة في جميع المعمور الإسلامي هي لهم يتنعمون بها، وليست لرجالات الغرب يستنزفونها. وهي نفض اليد من رؤوس المال الغربية والاستعاضة عنها برؤوس مال إسلامية. وفوق كل هذا، هي تحطيم نواجذ أوروبا، تلك النواجذ العاضّة على موارد الثروة الطبيعية في بلاد المسلمين، وذلك بعدم تجديد الامتيازات في الأرضين والمعادن والغابات وقطر الحديد والجمارك، وهي الأمور التي ما دامت خارجة من أيدي العالم الإسلامي فهو يظل عالة على الغرب»[١٢].

ورب سائل هنا: ولكن ماذا يمكن القول، بينما نحن نحدّث بحديث الجامعة الإسلامية، عن تلك الجماعات البشرية التي تعيش بين ظهراني المسلمين ولا تدين بدين الإسلام، كالمسيحيين واليهود؟ وهل يبقى ثمة دور لهذه الجماعات في ظل الفكرة الداعية إلى الجامعة أو الوحدة الإسلامية؟

إن هذه الأسئلة أو التساؤلات ما كانت يوماً غائبةً عن فكر رجل متيقظ من وزن الأفغاني. فهو لم يفرق يوماً بين مواطني الشرق بسبب الاختلاف في العقيدة الدينية بل كان «أكثر الفلاسفة توسعاً بمعنى المساواة» بين المسلمين وغيرهم؛ وهو كان «شديد البعد عن التعصب نفوراً منه». وإذا كان قد ذكر المسلمين ولم يذكر غيرهم في أغلب كتاباته إلا لماماً فلأنهم «العنصر الغالب بأكثريته في الشرق، والملّة المسلوبة ممالكها ومقاطعاتها، ولهذا أكثر من إيقاظهم».

والأفغاني لم يصدر في موقفه السمح عن بواعث سياسية عارضة وعابرة، وإنما صدر عن خطة فكرية واعية، وعن بُعد حضاري أصيل. فهو يؤمن بأن هناك جوهراً واحداً للأديان ونظرة واحدة إلى الكون والإنسان والأشياء. كما أن هناك غاية واحدة تنهد نحو تحقيق كرامة الإنسان وكماله. وبحسب تعبير الأفغاني

---

(١٢) حاضر العالم الإسلامي، لوثروب ستودارد، ترجمة عجاج نويهض، دار الفكر، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٧٣، ج ١، ص ٣٢٨.

نفسه فإن الدين، مطلق دين، «أكسب عقول البشر ثلاث عقائد: العقيدة الأولى التصديق بأن الإنسان ملك أرضي وهو أشرف المخلوقات. والثانية، يقين كل ذي دين بأن أمته أشرف الأمم، وكل مخالفٍ له فعلى ضلال وباطل. والثالثة، جزمه بأن الإنسان إنما ورد إلى الحياة لاستحصال كمالٍ يهيئه للعروج إلى عالم أرفع وأوسع من هذا العالم الدنيوي»[١٣]. . . فالخير والتقدم هما الشيئان اللذان ينهد إليهما كل دين حق. وطالما الأمر على هذا النحو فَلْيَنسَ أهل الشرق خلافاتهم الدينية وليتنافسوا فيما بينهم، مسلمين ومسيحيين، لتحقيق هاتين الغايتين الساميتين، الخير والتقدم. فأنت، كما يقول الأفغاني، «لا ترى في الأديان الثلاثة ما يخالف نفع المجموع البشري، بل بالعكس تحضه على أن يعمل الخير المطلق مع أخيه وقريبه، وتحظر عليه عمل الشر مع أي كان»[١٤]. وهنا يغمز الأفغاني من قناة أولئك الذين يتسربلون بمسوح الدين، والذين كانوا عبر التاريخ يقفون وراء هذه الخلافات ويضرمون فيها النار حفاظاً على امتياز من هنا وامتياز من هناك. وكل هذه الامتيازات تتعلق بالدنيا أكثر مما تتعلق بالدين «وأما اختلاف أهل الأديان فليس هو من تعاليمها، ولا أثر له في كتبها، وإنما هو صنع بعض رؤساء أولئك الأديان الذين يتجرون بالدين، ويشترون بآياته ثمناً قليلاً. . . ساء ما يفعلون».

وفي مكان آخر تشتد حملة الرجل على هذه التجارة - تجارة الدين - وجميع المنخرطين فيها من ساسة وباعة وسماسرة، فيقول: «إن الأديان الثلاثة الموسوية والعيسوية والمحمدية على تمام الاتفاق في المبدأ والغاية، وإذا نقص في الوحدة شيء من أوامر الخير المطلق استكملته الثانية».

ويبدو لنا أن الأفغاني بذل محاولات جدية (ولكن لم يخبرنا متى وكيف ومع مَن مِن رجالات الأديان الأخرى) لتوحيد هذه الديانات في الشكل مثلما هي متحدة في المضمون. لكن ثمة (هوّات عميقة) وقفت في وجهه وقطعت عليه

(١٣) الأفغاني، الأعمال الكاملة، ج ١، ص ١٤١.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٢٤.

الطريق. وقد أحدث هذه الهوّات العميقة، والشرخ العميق (أولئك المرازبة الذين جعلوا كل فرقة بمنزلة حانوت، وكل طائفة كمنجم من مناجم الذهب والفضة). أما من ينهض فينطق بالحق موحّداً فيما بين أهل الأديان شكلاً ومضموناً فهو ـ بنظر أولئك المرازبة ـ ليس أكثر من (كافر، جاحد، مارق، مخرق، مهرطق، ممزّق)!

وهو يلمّح لنا عن هذه المحاولات فيقول: «. . . وعلى هذا لاح لي بارق أمل كبير أن يتحد أهل الأديان الثلاثة مثل ما اتحدت في جوهرها وأصلها وغايتها، وأنه بهذا الاتحاد يكون البشر قد خطوا نحو السلام خطوة كبيرة في هذه الحياة القصيرة. ولكن لما علمت أن دون اتحاد أهل الأديان تلك الهوات العميقة، وأولئك المرازبة الذين جعلوا كل فرقة بمنزلة (حانوت)، وكل طائفة كمنجم من مناجم الذهب والفضة، ورأس مال تلك التجارات ما أحدثوه من الاختلافات الدينية والطائفية والمذهبية (. . .) علمت أن أي رجل يجسر على مقاومة التفرقة ونبذ الاختلاف، وإنارة أفكار الخلق بلزوم الائتلاف رجوعاً إلى أصول الدين الحقة فذلك الرجل هو هو يكون عندهم قاطع أرزاق المتجرين في الدين، وهو هو في عُرفهم: الكافر، الجاحد، المارق، المخردق، المهرتق، المفّرق»[١٥]!

إذن، فقد كان جمال الدين الأفغاني شديد التفريق بين الدين كتعاليم سماوية رفيعة وُجدت لكي تسمو ببني البشر، وبين أولئك (المرازبة) المتاجرين به حفاظاً على امتيازات ومكاسب معينة. وفي هذا الموقف تحديداً استطاع جمال الدين أن يميز نفسه عن مفكرين آخرين برزوا إبان القرن التاسع عشر ورفعوا، مثله، شعار الجامعة الإسلامية. فهؤلاء ذهبوا، أو ذهب بعضهم على الأقل، إلى أن الصراع المحتدم وقتذاك بين الشرق والغرب إنما هو صراع إسلامي ـ مسيحي. وبهذا وقعوا في الفخ الذي نصبه لهم الغرب. فالغرب الزاحف نحو ديار الإسلام بكل زخمه وقوته وتقنيته المتطورة كان في ذهنه شيء واحد وهو

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

مصالحه الاقتصادية والسياسية. وقد اختلق ما بات معروفاً تحت اسم (المسألة الشرقية) لتحوير خططه وتنفيذ مآربه. ويخطىء كل من اعتبر أن المسألة الشرقية ـ وهي تعني اختصاراً الدفاع عن مسيحيي الشرق ـ تنطوي على مضمون ديني. إن هذه المسألة أبعد من كونها تعبيراً عن صراع ديني، وأقرب إلى كونها حجةً استمسك بها الغرب لتجريد الحملات على الشرق الإسلامي الذي كانت تحكمه، وتتحكم به في الوقت نفسه، دولة هرمة، مهيضة الجناح، كسيحة القدمين، هي الدولة العثمانية. ولولا الوهن الذي أصيبت به هذه الدولة لما اجترأ الاستعمار الغربي على اقتحام معاقل الإسلام بحجة تأمين الحماية للمسيحيين وهم الذين كانوا في أمسّ الحاجة لمن يحميهم من (الحماية) الأوروبية حسب تعبير فارس الخوري، أحد الشخصيات المسيحية البارزة في بلاد الشام منذ مطالع هذا القرن.

فيما بين الجامعة الإسلامية والجامعة القومية

لا نجد حرجاً، ونحن نطأ منطقة جديدة ووعرة في فكر الأفغاني، في القول بأنه ليس يسيراً علينا ولا على غيرنا تصنيف هذا الرجل وإطلاق لقب نهائي عليه. فهل نقول إن جمال الدين الأفغاني كان مفكراً مسلماً ونضع نقطة على السطر؟ أم هو مفكر إسلامي وقد رأى إلى الحضارة العربية وإلى اللسان العربي، بل وإلى العرب أنفسهم على أنهم بيضة القبّان في المسلمين والإسلام؟ أم أن تفكيره الإسلامي تميز بنزعة إنسانية شاملة تميل عنده إلى أن يكون العرب ـ لا الأتراك ولا غيرهم ـ المُمسكين بأزمّة الأمور بالنسبة للإسلام والمسلمين؟

ينبغي أن نتفق ابتداءً أن جمال الدين الأفغاني مفكر إسلامي. وإذ لا يرقى الشك إلى هذا اللقب الذي أطلقناه عليه نستطيع أن ندعي، إضافة إلى ذلك، أنه نزع في إسلامويته نزوعاً إنسانياً. ليس هذا وحسب، بل إننا سنجده في مرحلة لاحقة من تفكيره، وهو يقدم إلينا رزمةً من الأفكار التي ستُظهر ـ إذا ما أحسنّا النظر إليها ـ أنه يحاول أن يزاوج بين الإسلام وبين بُعده الإنساني والعالمي الشمولي. وفي هذه النقطة بالذات لا نستطيع الادعاء بأن الأفغاني جاء

بجديد يذكر. لكن الجديد، من ناحية ثانية، أنه حاول المزاوجة، وخاصة في مرحلة لاحقة من تفكيره، بين الإسلام والقومية، ثم بين الإسلام والعروبة.

والباحث المدقق والمشتغل على نصوص الأفغاني نفسها، لا بد أن يلحظ ذلك الترجُّح الموجود عنده. فهو يغلِّب في حين العناصر الإسلامية، ثم نشهده، في حين آخر، يغلِّب العناصر القومية. ونرجِّح أن سبب هذا الترجُّح أو التقلُّب في المواقف الفكرية مثلما يسميه البعض عائد إلى المرحلة التي عاش فيها جمال الدين، وهي مرحلة تمتد طلوعاً من منتصف القرن التاسع عشر وقد شهدت هذه المرحلة معارك محتدمة بين دعاة (الجامعة القومية) ودعاة (الجامعة الإسلامية).

حتى أننا نستطيع ونحن نقلِّب في صفحات فكر الرجل وحياته أن نشاهده وهو يقوم بعملية توليف يرمي من ورائها إلى خلق مناخ من الانسجام والتعايش فيما بين الرابطة القومية (الجنسية كما يعرفها هو) وبين الرابطة الإسلامية، ثم بين الإسلام من جهة والعروبة من أخرى. ولو أمعنا النظر لوجدناه في أماكن معينة متعاطفاً مع النزعة القومية، ولكن دون المساس ببنية تفكيره القائمة على تعاليم الإسلام. وقد لجأ الأفغاني نفسه إلى تبرير هذا التعاطف وذلك بردِّ أسبابه إلى تطورات المرحلة وما تشهده من فورة قومية. ففي عصر الجنسية (أي القومية) بات الغرض الذي يفرضه الإسلام على معتنقيه أن يكونوا إخوة متضامنين وإن الزمن هو «زمن إنشاء القوميات المستقلة والعصبيات المتمايزة في الملّة الإسلامية، كما كانت الحال في مبدأ (=بداية) عصر النهضة في أوروبا، إذ كانت النهضات القومية في مطلع ذلك العصر تصطدم اصطداماً عنيفاً بالعقائد الدينية الشائعة». كما «أضحت الغاية السياسية المقصودة في الإسلام من وحدة (الإمامة الكبرى) أو الشورى الشرعية العامة أمراً مقاوماً بطبيعة الدور والزمن»[١٦].

لكننا ونحن نرى إلى الأفغاني يحدّث بحديث القومية وينحو تفكيره المنحى

(١٦) حاضر العالم الإسلامي، مصدر مذكور سابقاً، ج ٤ ص ٨٧ ـ ٨٩.

قومي يجب ألا يتسرب إلى أذهاننا بأن ثمة انحرافاً قد حدث في فكر الرجل. فالأفغاني انطلق من تجربة سياسية وفكرية غاية في الخصوبة، على الرغم من مرارتها وتعقيدها. ولعل هذه التجربة أكسبته مرونة بل ومعرفة في التعاطي مع المراحل الفكرية والسياسية. فقد عمل الأفغاني، انطلاقاً من مرونته ومعرفته بدقائق المرحلة، على أن مصلحة المسلمين تقضي بتفادي أي شرخ سياسي فيما بينهم، كما من الطبيعي العمل على خلق مناخ من الانسجام فيما بين التفكير الإسلامي والتفكير القومي.

وبناءً على ذلك، فلن يطول الوقت بالأفغاني حتى يطلق شعار «مصر للمصريين» إيماناً منه بأن ثمة مرحلة جديدة، هي المرحلة القومية تحديداً، بدأت تطرق أبوابنا. كما أنه ـ وانسجاماً مع موقفه الجديد والمتطور ـ جعل من الشعار المذكور بنداً رئيسياً في ميثاق «الحزب الوطني الحر» الذي كان قد أنشأه بالتعاون مع بعض رجالات مصر. وعلى هذا فقد اعتُبر «أبو جميع ما في مصر اليوم من نهضة ويقظة جنسية (قومية)»[١٧]. وقد كان ذلك، كما يقول الدكتور محمد عمارة، «دلالة عظمى على نمو بذور التفكير القومي الناضج لدى الرجل منذ ذلك التاريخ»[١٨].

فلا تناقض إذن بين تفكيره الإسلامي وتفكيره القومي، شرط ألا يكون أحدهما قائماً على (الإفراط في التعصب) انطلاقاً مما جاء على لسان الرسول ﷺ: «ليس منّا من دعا إلى عصبية».

لقد كان جمال الدين الأفغاني يبذل الجهد تلو الجهد لكي لا يقع المسلمون في المحظور، وهو محظور الاختلاف، فأي شيء من هذا القبيل سوف يفضي إلى أن يصبح العالم الإسلامي برمته واقعاً في قبضة الغرب وتحت سيطرته. وفي ظل احتدام الجدال بين الإسلاميين والقوميين بعد منتصف القرن التاسع عشر أخذ يتحدث ـ وتلافياً لأي (اختلاف فرعي) ـ عما سمّاه يومذاك بـ (الأصول

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٩٢.
(١٨) الأفغاني موقظ الشرق، ص ١٦٢.

الجوهرية). فلكل أمة من الأمم (أصول جوهرية)، وهي شيء آخر ومختلف عن العقيدة الدينية، ولعلّنا نستطيع أن نطلق عليها هنا تسمية الأصول الحضارية. إن مثل هذه الأصول تصلح لأن تكون جامعاً بين أفراد الأمة، على الرغم مما يكون قد نشأ فيها من اختلافات دينية ومذهبية. وفي هذا الإطار، فإن جمال الدين يستمد العبرة من الأمة الألمانية التي كانت مختلفة دينياً. وقد أدى الاختلاف الفرعي) كما يطلق عليه، وهو اختلاف دينيّ، إلى إصابتها بالوهن والضعف وعدم الاستقرار، كما أن هذا الاختلاف أسال لعاب الدول المحيطة بها الأمر الذي جعلها مهدَّدةً بالزوال. وتحاشياً لمصير من هذا النوع دعا المسلمين إلى الأخذ بـ (الأصول الجوهرية) الحضارية، وإلى مراعاة (الوحدة الوطنية في المصالح العامة) حفاظاً على تماسكهم ولئلا يتحولوا مطمعاً لأي طامع. وهو يقول في هذا الباب: «كان الألمانيون يختلفون في الدين المسيحي على نحو ما يختلف الإيرانيون مع الأفغانيين في مذاهب الديانة الإسلامية. فلما كان لهذا (الاختلاف الفرعي) أثر في الوحدة السياسية ظهر الضعف في الأمة الألمانية، وكثرت عليها عاديات جيرانها، ولم يكن لها كلمة في سياسة أوروبا. وعندما رجعوا إلى أنفسهم وأخذوا بـ (الأصول الجوهرية)، وراعوا الوحدة الوطنية في المصالح العامة، أرجع الله إليهم من القوة والشوكة ما صاروا به حكام أوروبا وبيدهم ميزان سياستها»[19].

إن الفهم الحضاري لتعاليم الإسلام، لا الفهم المنغلق، يجعلنا نطلق على جمال الدين لقب المفكر المستنير الذي يرفض التعاطي مع الأفكار والتيارات والمصطلحات الجديدة بذهنية الرجل الجامد التفكير والضيق النظر. فهو جعل من مصلحة أمته الهدف الأول والأثير. ورجل هذا شأنه لا يمكنه التعاطي مع المسائل والإشكاليات بأسلوب مترمت. بل كان غرضه من هذه العملية التوفيقية فيما بين المفاهيم الإسلامية والمفاهيم القومية، الحؤول دون تجرُّع هذه الأمة الكأس المرة، وهي كأس الاختلاف والتناقض والشرخ السياسي والفكري.

---

(١٩) الأفغاني، الأعمال الكاملة، ج ١، ص ٣١٨ ـ ٣١٩.

غير أننا يجب أن نتنبَّه إلى أن تصاعد وتيرة الفكر القومي عند جمال الدين لم يكن يعني مطلقاً التخلي عن الشعارات الإسلامية التي كان قد أطلقها في وقت سابق. فهو - إذ بقي متمسكاً بهذه الشعارات وفي طليعتها شعار «الجامعة الإسلامية» - قد أضفى عليها مضامين ومحددات جديدة تقتضيها (طبيعة الدور والزمن).

وتدليلاً على ما نقوله هنا نجد من المفيد إيراد الحادثة التالية: فهو عندما كان في لندن للتباحث في شأن الثورة المهدية في السودان بطلب من حكومة إنكلترا عرض عليه اللورد سالزبوري اقتراحاً بتتويجه سلطاناً على السودان. غير أنه رفض هذا الاقتراح وأجاب اللورد قائلاً: «مصر للمصريين، والسودان جزء متمم لها، وصاحب الحق، الخليفة الأعظم جلالة السلطة، حي يُرزق!»... ففي جواب الأفغاني هذا نقف على بُعدَيْن: بُعد قومي يتجسد في قوله «مصر للمصريين»، وآخر إسلامي يتمثل في عبارته «جلالة السلطان حي يرزق». وعلى هذا استطاعت عبقريته أن تبصر في الإسلام دائرة أوسع من الدوائر القومية التي هي أكثر خصوصية وأضيق نطاقاً، وأن يزامل ما بين «التضامن» الإسلامي وقيام الحكم القومي داخل هذا الإطار الإسلامي الكبير[٢٠].

إن جمال الدين الأفغاني الذين حدد مقومات خمسة لتكوين الدولة القومية وهي: اللسان (أي اللغة)، والأخلاق، والعادات، والأقاليم، والدين، يذهب إلى أبعد في توفيقه بين شمولية الإسلام وعالميته وبين محليَّة القومية التي ينبغي أن تكون منطلقاً ومرتكزاً صلباً للأولى. ولأنها كذلك، فإنه دافع عن فكرة (الوطنية) وهي فكرة سادت في مصر ذلك الوقت في وجه عملية (التتريك) التي كانت تقوم بها المدارس الأميرية. وقد كانت هذه المدارس تُدار بإشراف السلطات العثمانية فالوطنية، أو حب الوطن، هو الداء الذي تخشاه المدارس الأميرية. ومن أجل ذلك نبَّه الأفغاني القيمين على شؤون التربية في مصر إلى هذه المسألة وحضّهم على نشر فكرة الوطنية في أوساط الطلاب والأساتذة.

(٢٠) الأفغاني موقظ الشرق، ص ١٦٥.

الإسلام والعروبة

ومثلما استطاع جمال الدين أن يوفق بين تفكيره الإسلاموي وتفكيره القومي استطاع، بالمثل، أن يوجد نوعاً من الروح المشتركة التي تجمع فيما بين الإسلام والعروبة. إن الإسلام بحد ذاته، وكما رأى إليه جمال الدين، ليس إلا سبيلاً للتعرُّب. فمن دان بهذا الدين فقد اكتسب، هكذا وتلقائياً، روح الأمة العربية وخصائصها. حتى أن دافعي الجزية من أهل الكتاب في العصور السابقة، وهم الذين منحوا ولاءهم للسلطة السياسية الإسلامية دونما التخلي عن عقيدتهم الدينية، إن هؤلاء سلكوا السبيل أيضاً نحو التعرّب. وحسبما يقول جمال الدين، فإن «كل من دان بالإسلام، أو رضي بدفع الجزية، قد سارع عن طيب خاطر وارتياح عظيم إلى التعرُّب. فمصر، بينما هي هرقلية رومانية، ومقوقسها عامل له فيها، أصبحت في قليل من الزمن إسلامية في الأغلبية، عربية بالصورة المطلقة في كافة مميزات العرب، وهكذا القول في سورية والعراق»[٢١].

وينقل المخزومي عن الأفغاني في كتابه «الخاطرات» كلاماً للكاتب التركي ضيا باشا الذي يذهب مذهب جمال الدين نفسه في ما يتعلق بمسألة التعرّب. فهذا الكاتب التركي يرى إلى نفوذ العروبة على أنه أشد مكنة في النفس من أي شيء آخر إذ «إن المسلم أو المسيحي أو اليهودي في مصر والشام والعراق يحافظ كل منهم قبل كل شيء على (نسبته العربية) فيقول: (عربي) ثم يذكر جامعته الدينية. والأغرب أن التركي والجركسي والأرناؤوطي وغيرهم من العناصر، (يستعرب) متى وُجد أو سكن في بلاد العرب بأقرب الأوقات (ويمتزج) في المجموع حتى تخال أنه (عربي قح)»[٢٢].

وانسجاماً مع هذا الموقف حمل جمال الدين لواء الدفاع عن اللغة العربية لكونها الرابط الذي لا بديل عنه بين أفراد الأمة. فهي تؤدي إلى التحام، وأي التحام، في نسيج الأمة. وبُنيتها. وأكثر من ذلك حيث شاهد أن (الجامعة

---

(٢١) الأفغاني، الأعمال الكاملة، ج ١، ص ٢١٩ - ٢٢٠.
(٢٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٣.

اللغوية)، وهي التسمية التي أطلقها الأفغاني على وحدة اللسان العربي، تنطوي على ما هو أخطر من تلك الصيغ والتعابير والمفردات اللغوية. فهي (الجامعة) التي تحفظ تراث الأمة وآدابها وحضاوتها وتاريخها، كما أنها ـ وهذا شيء مهم بذاته ـ تنطق بقرآنها.

ولم يكن جمال الدين، في دفاعه عن اللغة العربية، ينطلق من فراغ؛ وإنما انطلق في ذلك الوقت من حالة كانت سائدة في بلدان الشرق العربي، وهي حالة العُجمة في اللسان العربي. وقد أفرزتها سياسة التتريك التي كانت متبعة آنذاك في بلدان المشرق. فثمة تيار مستعجم، محتقر للغة العربية وآدابها وتراثها، راح يطل برأسه، وكان «أسلوباً عجيباً لإضعاف لغة القوم، والتدرج بقتل التعليم القومي» كما يصفه الأفغاني. وقد رفع الصوت منبهاً دور التعليم والقيمين عليها إلى هذا الخطر المحدق بالعرب الذين باتوا مستهدفين لا في أوطانهم وحسب، وإنما أيضاً في تراثهم وحضارتهم وآدابهم، والأهم أنهم باتوا مستهدفين في قرآنهم.

ولعل أكثر ما كان يقزز نفس الأفغاني مشاهدته لواحد من العرب وهو يرطن في غير لغته ويتباهى بازدرائها. ومما أثار حفيظته أن ظاهرتي الرطانة وازدراء اللغة انتشرتا بشكل لم يسبق له مثيل في أوساط المثقفين والأدباء. وهذا ما حدا بالأفغاني إلى التأسيس لتيار من المنشئين والأدباء المتمسكين بأصول لغتهم وتقاليدها، والرافضين لأي رطانة أعجمية أو سجع أو تزويق لغوي مبالغ فيه، وهي أمراض ثلاثة كانت تعبث في جسد اللغة العربية وتحيله إلى جسد رخو، ميت، لا حياة حقيقةً فيه.

وفي كل ذلك، كان الأفغاني يصدر عن خطة واعية إذ إن اللغة العربية هي العمود الفقري للثقافة العربية، وإن القضاء على الأولى يعني القضاء على الثانية. وأكثر من ذلك حيث إنه لا شيء يجمع فيما بين العرب مثلما تجمع بينهم لغتهم. فهي عنصر أول وأساس في وحدتهم وجمع شملهم. وحفاظاً على هذه الوحدة يجب أن تنهض نخبة من الأدباء والمثقفين للذود عن لغة الضاد. ليس هذا وحسب، بل لتطوير وتحديث أساليب الكتابة الأدبية والفكرية بحيث تصبح

اللغة العربية لغة عصرية بمكنتها استيعاب وهضم كل ما يجد على صعيد الأدب والفكر والعلم. وعندها يسقط أي ادعاء آخر بقصور اللغة العربية وبعدم قدرتها هضم المعارف الحديثة، وعندها أيضاً ـ وهذا الأهم ـ يحافظ العرب على وحدتهم الثقافية والسياسية «فلا جامعة (وحدة) لقوم لا لسان لهم ـ يقول الأفغاني ـ ولا لسان لقوم لا آداب لهم، ولا عز لقوم لا تاريخ لهم، ولا تاريخ لقوم إذا لم يقم منهم أساطين تحمي وتجبي آثار رجال تاريخها فتعمل عملهم وتنسج على منوالهم»(٢٣).

إن قراءة متمهلة لنصوص الأفغاني، وليس لنصوص أولئك الذين فسَّروه وفقاً لأمزجتهم وميولهم، سوف توضح لنا وبما لا يرقى إليه الشك، أن هذا الرجل يتميز عمن جايلوه أو جاءوا بعده، بتلك الومضات الفكرية التي تنم عن ثقافة مترامية يندر أن نجد مثيلاً لها في الشخصيات النهضوية التي عرفها القرن التاسع عشر. ولعلنا نستطيع أن نتلمَّس هذه الثقافة المترامية في عدد من المسائل والإشكاليات التي تطارحها في حياته وعالجها بكثير من العمق وبذهنية حضارية نادرة. ومن هذه المسائل مسألة اللغة. فالأفغاني، وهو ينكبّ على مسألتَيْ التعريب والتتريك منبهاً إلى أهمية الحفاظ على اللغة العربية وصونها، يضع بين أيدينا نظرية في اللغة على درجة من الأهمية والخطورة. ولعل هذه النظرية تلتقي مع النظريات اللغوية الحديثة التي ما فتىء رجال الفكر واللغة يتحفوننا بأجمل الآراء حولها.

فاللغة، عند الأفغاني، بنية أخلاقية، وذلك بما تنتجه من آداب. وتقوم هذه الآداب بدورها بإبراز خصائص الأمة النفسية والثقافية والأخلاقية، مثلما أنها تُبرز قيمتها وعاداتها ومناقبها والأعراف التي تواضعت عليها. ومن هنا ذهاب الأفغاني إلى أن «لكلّ لسان» آداباً ومن هذه الآداب تحصل (ملكة الأخلاق).

ملكة أخلاق!... هذه هي النقطة التي نجد ضرورة التوقف عندها،

(٢٣) خاطرات جمال الدين، طبعة بيروت، ١٩٣١، ص ١٣٩.

وهي تنهض دليلاً على ما كان جمال الدين يمتلكه من ثقافة لغوية مميزة. فاللغة، على هذا الأساس، لم تعد مجرد صياغات ومفردات وتعابير وإنما هي (المكان) الذي تختزن فيه أمة ما تجاربها ومناقبها كما تختزن القيم السامية فيها. وهي المصدر الذي تتكوَّن فيه الأخلاق وتتبلور.

إن هذه النظرية تلتقي مع كبرى النظريات اللغوية المعاصرة. ولعل أهميتها تكمن في أن جمال الدين عندما أطلقها ما كان الفكر اللغوي الحديث، بعدُ، قد شقَّ طريقه إلى البقعة العربية ـ الإسلامية.

وهنا نستطيع، وبكل ثقة، أن نعقد نوعاً من المقارنة بين جمال الدين الأفغاني والمفكر الألماني هردر الذي يمكن أن نعتبره «من الرواد الأوائل الذين انصرفوا في العصر الحديث، بقسط وافر من جهودهم العلمية إلى محاولة ضبط العلاقة بين اللغة والفكر وتحديدها، بل لربما يمكن اعتباره الرائد الأول للنظرية التي تعزو دوراً أساسياً للغة في تشكيل نظرة الإنسان (الأخلاقية) إلى الكون»[٢٤].

لقد رأى هردر أن اللغة ليست مجرد أداة للتعبير عن الأفكار وأيضاً التعبير عن القيم والمبادىء والعادات والتقاليد، وإنما هي (القالب) الذي تتقولب فيه مثل هذه الأفكار والقيم والمبادىء، الخ. ومن هنا، فقد أوجد هذا الرجل علاقة وثيقة بين خصائص اللغة وخصائص الأمة التي تتكلمها وتكتبها وتقرأ بها، إلى حد أن كل أمة تتكلم مثلما تفكر وتفكر مثلما تتكلم». ولم تتوقف نظرية هردر عند هذا الحد وإنما ذهبت إلى أن اللغة، أي لغة، بمثابة الذاكرة التي تختزن فيها أمة ما تجاربتها ومعاناتها وآلامها وآمالها، فتنتقل هذه من جيل إلى جيل لتقدِّم للأجيال اللاحقة العبر والدروس من الأجيال السابقة. من هنا، فإن الخطأ أو الصواب في تجارب الماضي ينتقل ـ عبر اللغة ـ إلى تجارب الحاضر والمستقبل. وعلى هذا الأساس، فإن اللغة تحدد نظرة الإنسان (الأخلاقية) إلى

---

(٢٤) تكوين العقل العربي، د. محمد عابد الجابري، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٤، ص ٧٦.

نفسه وإلى الآخرين وإلى كل ما يحيط به من ظواهر وأشياء وموجودات[٢٥]. ووفق هذه النظرية لهردر، فإن اللغة أصبحت، مثلما شاهدها الأفغاني، (ملكة أخلاق).

وليس هردر وحده مَن تبنّى هذه النظرية وروّج لها في الدراسات اللغوية الحديثة. فهناك آخرون غيره من مثل آدم شاف وإدوارد سابير اللذين عرّفا اللغة على أنها تلك الأداة التي تنظم تجارب الأمة وتحتفظ بالخصائص الخلقية والنفسية والفكرية لها. ويلخص آدم شاف مختلف الآراء التي تمحورت حول علاقة اللغة بالفكر، واللغة كأداة للتعبير عن الخصائص الأخلاقية والنفسية، فيقول: «ابتداءً من هردر ووليم فون همبولدت على الأقل تبنّت الدراسات اللغوية مرات عديدة الأطروحة القائلة بأن منظومة لغوية ما تؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم، وفي كيفية مفصلتهم له، وبالتالي في طريقة تفكيرهم». ويضيف شاف: «إننا نفكر كما نتكلم، الشيء الذي يعني أن اللغة التي تحدد قدرتنا على الكلام هي نفسها التي تحدد قدرتنا على التفكير»[٢٦].

إذن، فإن الأفغاني كان سبّاقاً، وفي البقعة العربية ـ الإسلامية تحديداً، إلى إدراك أهمية اللغة لكونها (المكان) الذي تخزّن فيه الأمة معارفها وعلومها وتجاربها وأشياءها الحضارية. وانطلاقاً من هذه النظرة المتقدمة كان دفاعه الشرس عن اللغة العربية التي اعتبرها بمثابة (العصبية المشروعة) القادرة وحدها على لمّ شمل العرب وتحقيق وحدتهم.

وفي هذا الإطار يعقد الأفغاني مقارنةً بين العرب الذين عرفوا «آداب اللسان» أي اللغة، وبين الأتراك الذين لم يعرفوا غير «آداب الحرب». ولهذا السبب كان للعرب حضارة ومدنية، عكس الأتراك الذين «لم يحسنوا من أعمال هذه الدنيا غير الحرب». ومن خلال هذا الطرح نستطيع أن نتلمّس طريقنا نحو حديث آخر، وهو حديث العلاقة بين العروبة والإسلام. فمن الصعوبة بمكان،

---

(٢٥) Adam Shaff: Langage et Connaissance; in: Anthropos, Paris, 1967; P.5 - 6.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

ولعله من المستحيل، إحداث فصل نهائي وحاد بين الاثنين. فالواحد منهما مندمج بالآخر وعلى أشد ما يكون الاندماج. وعلى هذا، فإن الحضارة الإسلامية ذات جوهر ومضمون عربيين. ومردّ ذلك إلى اللغة التي مكّنت العرب من فهم أحكام القرآن والعمل بآدابه، على حين اقتصرت علاقة الآخرين بالإسلام، وعلى رأسهم الأتراك، على مسألة التديُّن والتعبُّد، فظلوا دون فهم أحكامه والعمل بمقتضى آدابه، وهذا الشيء «لا يتم إلا باللسان، وهو أهم الأركان». وبناءً عليه، فإن جمال الدين ذهب إلى أن ثمة طابعاً عربياً للدين الإسلامي، وأن الحضارة الإسلامية نفسها ـ وفي جوهرها ـ عربية.

ولعل تركيز الأفغاني على رابطة اللسان عند العرب كان لها خلفية فكرية وسياسية. فالمطلوب من العرب أن يتوحدوا على أساس رابطتهم اللغوية وعلى أن تكون وحدتهم، من ثمة، قدوةً ومثالاً للاحتذاء من سائر المسلمين. ويقدم لنا الأفغاني عدداً من الأمثلة على ما كان لرابطة اللغة من تأثير على تحقيق الوحدة في أقطار مختلفة بينها أيطاليا وألمانيا. وعن مدى هذا التأثير يتحدث الأفغاني، فيقول: «إنه من أكبر الجوامع التي تجمع الشتات، وتَنزِل من الأمة منزلةَ أكبر المفاخر. فكم رأينا من دولٍ اغتصب ملكها الغيرُ، فحافظت على لسانها محكومة، وترقبت الفرص، ونهضت بعد دهر فردّت ملكها، وجمعت من ينطق بلسانها إليها، والعامل في ذلك إنما هو اللسان (=اللغة) قبل كل ما سواه، ولو فقدوا لسانهم لفقدوا تاريخهم ونسوا مجدهم، وظلوا في الاستعباد ما شاء الله»[٢٧].

ولأن اللسان العربي هو «لسان الدين الطاهر، والأدب الباهر، وديوان الفضائل والمفاخر» فإن الأفغاني حضَّ العرب على أن يكونوا سيفاً مسلولاً في وجه سياسة التريك التي شملت كلاً من اللغة والثقافة. حتى أن الأفغاني دعا العثمانيين أنفسهم إلى أن (يتعرّبوا) ويصبحوا أهلاً للمساهمة في صنع الحضارة العربية الإسلامية. وفي هذه الناحية بالذات تميز الأفغاني من المفكرين العرب

---

(٢٧) الأفغاني، الأعمال الكاملة، ج ١، ص ٢٢١.

القوميين المجايلين له. فهؤلاء طالبوا الأتراك العثمانيين بالتخلي عن سياسة التريك وبأن يدعوا العرب وشأنهم، كلغة وحضارة. ويمكن أن نلخص مطالب الحركة القومية العربية في ذلك الحين بمطلبين رئيسيين:

- الأول: اعتماد (اللامركزية) في الإدارة والحكم.

- الثاني: أن تُعتَمد اللغة العربية، في الولايات العربية بالذات، كلغة رسمية وأساسية في برامج التعليم والتربية.

لكن الأفغاني، المفكر الذي عُرف بجذريته، تجاوز هذين المطلبين داعياً العثمانيين أنفسهم إلى أن يتعرّبوا فيصبحوا «أعزّ جانباً وأمنع حوزة». وهو يقول: «... لو تعرَّبت (وهو يعني الدولة العثمانية) وانتفت من بين الأمتين بالعربية والتركية النعرة القومية وزال داعي النفور والانقسام بالتركي والعربي، وصاروا (أمة عربية) بكل ما في اللسان من معنى، وفي الدين الإسلامي من عدل، وفي سيرة أفاضل العرب من أخلاق، وفي مكارمهم من عادات، لكانت إعادة عصر الرشيد إلى المسلمين أمراً ممكناً».

ويضيف أنه «لو أنصف الأتراك أنفسهم، وأخذوا بالحزم و(استعربوا) وترأسوا ذلك الملك وعدلوا في أهله وجروا على سنن الرشيد، أو المأمون على الأقل، ولا نقول على سنن وسيرة الخلفاء الراشدين، فما كان من دول الأرض أغنى منهم مملكة وأعز جانباً وأمنع حوزة»[٢٨].

وبعد، فإن جمال الدين الأفغاني استطاع أن يوجد نوعاً من العلاقة الجدلية فيما بين العروبة والإسلام. وقد حصل ذلك في وقت كان الصدام محتدماً وعلى أشُدّه بين المنادين بالرابطة الإسلامية والمنادين بالرابطة العربية.

ولئن كان قد رفع شعار الجامعة الإسلامية ولم يتنكر له حتى آخر لحظة من حياته، غير أنه آمن حتى العظم بأن الدور الريادي، أو منصب القيادة، يجب أن يُعطى للعرب في هذه الجامعة. فالعرب يمتلكون (لسان الدين) الذي يعتبره

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

الأفغاني (أهم الأركان). كما أن لهم تاريخاً وحضارة ومدنية لم تتوافر لغيرهم. ولعل هذه المعطيات، بالإضافة إلى المُعطى الأهم والأبرز المتمثل في الجوهر العربي للدين الإسلامي، يحضّهم حضاً شرعياً في أن يكونوا العنصر الفاعل والقيادي في الإسلام والمسلمين.



تراث القلق الإسلامي في نهاية القرن الماضي
قراءة في فكر عبد الرحمن الكواكبي

ابراهيم بيضون

يكاد في غيابه ينجز القرن، وما زال ملتبساً في فكره، مثيراً للجدل في أطروحته، وغامضاً كذلك في موته[1] الذي لم يتعدّ كثيراً نصف هذه المسافة (١٨٤٩ - ١٩٠٣)، مما جعل هذا الرجل المتوتر، المتفتح باكراً على شواغل كبيرة، والقادم من أسرة محافظة[2] لها في الثقافة موقعٌ غير قليل، يتخذ دوره الطليعي بين فئة مستنيرة، أحدثت جلبةً على مفترق القرنين، وما زالت أفكارها مادة غنية للنقاش وإعادة النظر في التقويم بين الحين والآخر. كانت ثمة كوكبةٌ من هؤلاء المثقفين المتنوِّرين، باعدت فيها بينها الجغرافية، وربما كان للدين تأثيرٌ في خلفية الخطاب السياسي الذي بدا توفيقياً عند بعض وشبه جذري عند آخر، ولكن العقل في النتيجة كان هو الجامع المشترك، والقوة الدافعة إلى التمرد، ومناوأة الثوابت والمفاهيم المغلقة.

كان لا بد أن يحدث ذلك، وربما أكثر منه، لولا ذلك الدور الإسلامي الذي تصدت له دولة بني عثمان لقرونٍ خلت، وجعل الصلة وثيقة بين الأخيرة وبين العرب الذين فاقت حماستهم لها[3] ما كان من أمرهم مع أية دولة سابقة،

---

(١) قيل إن السلطان عبد الحميد أرسل من وضع السم في فنجان قهوة الكواكبي، جان داية، الإمام الكواكبي، فصل الدين عن الدولة (!) ص ٨٢.

(٢) جورج أنطونيوس، يقظة العرب، ص ١٦٩.

(٣) زين زين، نشوء القومية العربية، ص ٢٥.

تولّت السلطة أو انتزعتها من خلافة العباسيين، الآخذة في الانحدار منذ زمن بعيد، دون أن يكون الإسلام الدينيُّ مصدر هذه العلاقة الخاصة، بقدر ما كان للإسلام السياسي تأثيره في استمرارها لحين طويل، خصوصاً في العهد الأول من الإمبراطورية، حين كان ميزان القوة راجحاً لمصلحتها في الصراع مع الغرب الأوروبي[1].

ولعلّ هذه المسألة بالذات، اتخذت حيّزها البارز في المعادلة التي تكرست بعد هزيمة المماليك ومقتل قانصوه الغوري في مرج دابق (١٥١٦) وجعلت العرب يسلمون بالأمر الواقع، بأن تؤول الخلافة إلى غيرهم[1]، ولا شك أن أمراً كهذا، كان ما يزال يشكل أزمة سياسية مفتوحة، منذ البيعة الأولى في السقيفة (سقيفة بني ساعدة)، ما كان يتم التساهل فيه، لولا أن تصدى العثمانيون للدفاع عن الإسلام وأثبتوا جدارتهم في مقاومة أطماع الغرب ومهاجمته في عقر داره[2]، ذلك الهاجس الذي ما انفك قائماً في الوعي السياسي العربي منذ العمليات الصليبية التي تفتحت معها، برغم الانكفاء، براعم المشروع الاستعماري الأوروبي للسيطرة على المشرق العربي. هذا الصراع الحتمي الذي حسمته الأحداث المتتالية في المقولة الشهيرة للشاعر الإنكليزي رود يارد كيبلنغ: «الشرق شرق والغرب غرب»، كان الحافز الحار الذي جعل العرب يتركون زمام القيادة الروحية للسلطان[3]، ويعترفون، ربما غير صاغرين، به، خليفةً للمسلمين طالما أنه يقوم بواجبه الجهادي[4]، ويمنع اقتراب الخطر الأوروبي من أقطارهم، وفوق ذلك، كان الأتراك العثمانيون قد قلبوا المعادلة فعلاً، منذ سقوط القسطنطينية (١٤٥٣) على يد السلطان محمد الثاني (الفاتح)، ذلك

---

(١) محمد جميل بيهم، العرب والأتراك، ص ٨٠.
(٢) أسد رستم، آراء وأبحاث، ص ١٦ ـ ١٩.
(٣) زين زين، نشوء القومية العربية، ص ٢٢ ـ ٢٨.
(٤) رشيد رضا، «لأن سوادهم الأعظم العرب مسلمون لا يكادون يشعرون بغير الجنسية الدينية» المنار، المجلد السابع عشر، ٢٣ أيار، ١٩١٤، ص ٥٣٤، نقلاً عن زين زين، نشوء، ص ٤٣.

السقوط المدوّي الذي كرّس لهم الزعامة الإسلامية، وفتح باب الصراع مجدداً مع الغرب الأوروبي، وهو تكريس لم يسبق أن حدث نحو أيٍّ من الشعوب غير العربية التي قُدِّر لها تتبوَّأ السلطة الفعلية في دولة بني العباس. ولقد أثبت هؤلاء بحق أنهم ورثة أسلافهم السلاجقة الذين أعادوا فتح ملف الصراع مع البيزنطيين[1]، وكان مطوياً لحين، مما رأى في ذلك البعضُ من المؤرخين[2]، بأنه مقدمة للحروب الصليبية المعروفة.

ومن هذا المنظور، فإن العلاقة بين العرب والدولة العثمانية في عهدها الأول، كانت تنطلق من هذه الاعتبارات، وتأخذ مداها من الإعجاب بهذا الدور العثماني، خصوصاً بعد أن وصلت جيوش العثمانيين إلى أبواب فيينا مهددة أوروبة باجتياح وشيك في أيام السلطان سليمان القانوني[3]، فلماذا لا تكون معركة «فيينا» نموذجاً يتماهى مع «بواتييه»؟ إذ هزت كلتاهما الباب الأوروبي بعنف، سواء من الشرق بالنسبة للأولى، أو من الغرب بالنسبة للثانية، وبهذا يصبح «القانوني» نموذجاً للغافقي في الوعي العربي الذي أدرك مبكراً أزلية هذا الصراع واستحالة الخروج منه، وإن اختلفت النتائج العسكرية.

هذا في الجانب السياسي الذي وجد العرب من خلاله ذاتهم، أو كثيراً منها في انتصارات العثمانيين الأوروبية، خصوصاً وأنها تحققت تحت راية الإسلام. كما وجدوا جزءًا من هذه الذات أيضاً في الجانب الحضاري، إذ كان من دوافع الأتراك العثمانيين نشر الإسلام الحضاري والالتزام بواجباته الدينية ورفع شعائره[4]، مما يعني أن العربية، عقيدة ولغة وثقافة، كانت حاضرة في المجتمع العثماني، وتحديداً في العاصمة (إستانبول)، حيث أسماء السلاطين بعد أورخان عربية والشعارات كذلك عربية مأخوذة من القرآن أو من الحديث، والنقود

---

(١) انظر معركة مناز كرد التي اعتبرت من المعارك الفاصلة (١٠٧١)، سهيل زكار، مدخل إلى تاريخ الحروب الصليبية، ص ١٤٥.
(٢) انظر إرنست باركر، الحروب الصليبية، ص ١٩.
(٣) منير وعادل إسماعيل، الصراع الدولي حول المشرق، ص ١٥.
(٤) George Young, Corps de Droit Ottoman, P.2, 4.

أيضاً، منقوشة عليها عبارات عربية، والمساجد الكثيرة ممتلئة بالآيات القرآنية وأسماء النبي و«أصحابه»[١].

وهكذا يشعر العرب بالاطمئنان تحت حكم السلطنة العثمانية، واجدين فيها المنقذ من الأطماع الأوروبية، ذلك الدور الذي أخفقت الدول السابقة في تبوّئه على المستوى ذاته بعد أن ظلت كيانات مهزوزة ومنطوية على ثغرات أعاقت وحدتها الشمولية، فضلاً عن الفشل في اتخاذ مبادرات توسعية على غرار هذه السلطنة الناشئة. كما شعروا، أو أنهم اعتقدوا على الأقل، أن الاحتواء الحضاري قد يحقق نوعاً من الاحتواء السياسي، تتراجع في ظله أنواع الهجانة والرطانة، وغير ذلك مما حوته النماذج السابقة من انحطاط فكري وسياسي[٢].

تلك هي صورة العلاقة بين العرب والدولة العثمانية في عهد القوة، فقد انخرط هؤلاء بكليتهم في إطارها ولم تشب ولاءهم نحوها أية شائبة، ولكن رياح الغرب عادت تدفع أمامها رياح الشرق، والقوة المحركة هي العلم الذي تنبّه له الأوروبيون في نهضتهم نحو التجديد والخروج من الفكر الآسن في العصور الوسطى، بينما أشاح العثمانيون أنظارهم عنه وأغرقوا أنفسهم في الجمود، بعد أن ظلوا لحين ركناً بارزاً في المعادلة الدولية، تلك التي أرستها مجموعة من المعاهدات، كانت فاتحتها المعاهدة الشهيرة بين سليمان القانوني وفرنسوا الأول ملك فرنسا (١٥٣٥)، وما لبثت دول أوروبية أخرى أن حظيت بمثلها، كبريطانية وهولندة وإسبانية، فضلاً عن الجمهوريات الإيطالية[٣]. وإذا كانت هذه المعاهدات، لا سيما الأولى قد حققت توازناً لمصلحة دولة بني عثمان، في وقت كانت الجبهة الأوروبية مفككة ومنطوية على صراع حاد، فإن هذه المعاهدات، ما لبثت أن تحولت مع الوقت إلى امتيازات[٤]، أخلّت إلى حد كبير

(١) زين زين، نشوء القومية العربية، ص ٢٤.

(٢) Jean Raymond, Rapport sur l'origine des Wahabys- voir le préface de «Edward Driault» p.VIII.

(٣) منير وعادل إسماعيل، الصراع الدولي حول المشرق العربي، ص ١٢ ـ ١٥.

(٤) منير وعادل إسماعيل، الصراع الدولي حول المشرق العربي، ص ١٥ ـ ١٦.

بالتوازن الدولي الذي لم يستطع العثمانيون تعديله فيما بعد، وأودى في النهاية بإمبراطوريتهم في الحرب العالمية الأولى.

على أن اختلال المعادلة الدولية بدلاً من أن يُحدث تماسكاً في جبهة العثمانيين، انعكس أيضاً على العلاقة مع العرب الذين أثار انتباههم ما كان يجري في أوروبة من نهضة علمية ونمو في التيار القومي الذي كانت أخطاره واضحة على الدولة العثمانية المتراجعة، دون أن تعبأ الأخيرة بهواجس العرب[1]، أو تحاول الإفادة من طاقتهم في مواجهة الخطر الأوروبي وإشراكهم بالتالي في القرارات المصيرية التي كانت تتخذها بمعزلٍ عنهم.

ولا شك أن هذا التباعد بين العرب والعثمانيين في ذلك الوقت، كان نابعاً من اختلال أساسي في العلاقة بين الطرفين، إذ أن مبدأ المشاركة كان مفقوداً منذ البدء، حين رأى العثمانيون في العرب مجرد رعايا محكومة[2]، شأن الشعوب الأخرى التي خضعت لهم، الأمر الذي عكس مرارة في نفوسهم، لا سيما وأنهم أصحاب تراث حضاري، ينهل منه العثمانيون وليس العكس، ولعل هذه المسألة غير خاضعة لزمان ما، وربما تجاوزت العلاقة بين العرب والعثمانيين، إلى العلاقة مع أشكالٍ أخرى من السلطة، أو تيارات سياسية ما طمحت كلتاهما إلى احتواء العرب، لكن دون أن تكبح في نفوسهم الشعور بأنهم أصحاب ذلك الرصيد الذي يتوكأون عليه، مما كان يؤدي دائماً إلى خلل في العلاقة بين العرب والأنظمة المتعاقبة تحت راية الإسلام ومن ثم إلى طعنٍ في شرعيتها التي رأوا أنها شرعيتهم في الأساس. ومن الطبيعي أن يتمخض ذلك عن محصلات خطيرة، كان في مقدمتها انعدام الثقة بين العرب والعثمانيين وشعور كليهما بأن الآخر بات عبئاً عليه، خصوصاً من جانب العرب الذين وجدوا في سياسة العثمانيين الأوروبية ما يهدد وجودهم وينعكس خطراً على أقطارهم التي تعاطت معها دول أوروبية على أنها إقطاعيات عثمانية.

---

(١) Jean Raymond, op. cit p.VIII.

(٢) Jean Raymond, op. cit., p.34.

ومن هذا المنظور، ترافق الانكفاء العثماني عن بعض الأقطار العربية أمام الضغط الأوروبي مع عملية إحياء الإسلام العربي - إذا جاز التعبير - مترافقاً ذلك أيضاً مع تصاعد الشعور بالخطر إزاء هذا الضغط المستمر[1]، ولعل هذه المسألة شكلت بداية الشكوك وانعدام الثقة بين العرب والعثمانيين، إذ أن التوسع الأوروبي برأي «ليفين» كان يتطابق في وعي العرب مع الصراع الأزلي بين الغرب المسيحي والشرق المسلم[2].

هذا الواقع الجديد اتخذ عدة أشكال، ربما اختلف في تقويمها أو تفاوت الاجتهاد في تعبيراتها القومية، ولكن توقيتها مع انكفاء دولة بني عثمان أمام الغرب، وازدياد أطماع الأخير في الأقطار العربية التابعة لها بصورة مباشرة أم غير مباشرة، لا ينفصل عن هذا الواقع وما رافقه من طرح على الأقل للمسألة العربية. ومن المفارقات البارزة أن أول حركتين حملتا بذور الانفصال عن الدولة العثمانية، خاضتا حرباً ضارية إحداهما ضد الأخرى، وهما الحركة الوهابية في نجد وحركة محمد علي في مصر[3].

وسواء أكان للفكرة القومية مكان ما في مشروع الوهابيين أم أن الأخير مشروع سلفي في الصميم[4]، فإن قيام الحركة في شبه الجزيرة العربية، بما يعنيه ذلك من منظور جغرافي وسياسي، أوجد سابقة في تحدي السلطنة العثمانية، فضلاً عن المواجهة لأول مرة بين العرب من أتباع الحركة الوهابية وبين الأتراك العثمانيين. أما حركة محمد علي، فالراجح بداية أنها لم تكن تنطوي على مشروع إيديولوجي واضح، بيد أن الشعور بقوته، وما قابل ذلك من تدهور مستمر في الدولة العثمانية قد دفعا صاحبها إلى تحدي الأخيرة وبناء دولة على

---

(١) Turquie T. III, Note de Bourée; consul de France à Beyrouth à Guizat, ministre des Affaires étrangères, cité par Mounir Ismail, Le Liban sur les Mutasarrifis p.9.

(٢) الفكر الاجتماعي ص ١٣٣.

(٣) Jean Raymond, op. cit., p.5.

(٤) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ص ٥٦.

أنقاضها، وهو شعور أفصح عنه لمستشاره العسكري «بوابيبه» (١٨٢٠) بقوله: «إني مدرك أن امبراطورية بني عثمان ماضية قدماً إلى هلاكها، وأن يوماً سيأتي حيث يستعصي علي أمر إنقاذها، فلا مغنم لي ولا فائدة في أن أغامر بإمكاناتي ووسائلي في سبيل أمر مستحيل، ولكن سأقيم على أنقاضها مملكة واسعة، وأنا أملك كل ما يلزم لتحقيق هذه الغاية»[1]. ولعل محمد علي بعد انتصاره المذهل على الدولة العثمانية وامتداد نفوذه إلى تخومها شاملاً أقطار المشرق العربي، ربما أدى ذلك إلى بلورة مشروع قومي في ذهنه، مستثمراً التناقض الآخذ في الاتساع في ذلك الحين. ولا شك أن محمد علي أحدث هزة عميقة لدى العرب، المستسلمين حينذاك للسلطنة العثمانية، في تركيزه على استغلالها لهم، ومطالبته بأن يكون لهم حق المشاركة في السلطة، وهو موقفٌ بلغ ذروته في القول المنسوب لابنه إبراهيم إبان حملته الشهيرة، بأنه سيصل إلى حدود البلاد التي يتكلم فيها الناس ويتفاهمون باللسان العربي[2].

وهكذا، فإن حركة محمد علي وجّهت ضربة عنيفة للسلطنة العثمانية، محدثةً نتائجها المزدوجة على الصعيدين الأوروبي والعربي في آن. فقد عكست حالة من الوهن لم يتوقعها الغرب بمثل هذه السرعة في جسم السلطنة، وجعلت «الرجل المريض» ـ وهو الاسم الذي أطلقه عليها القيصر الروسي ـ غير قابل للشفاء في ذلك الحين. أما بالنسبة للعرب، فقد كان تأثيرها بالغ الأهمية مقترناً بالبداية الفعلية لما سمي بـ «النهضة العربية»، وما جسدته تجربة محمد علي من نموذج لمشروع مستقبلي بدا ممكناً خارج إطار الدولة العثمانية، في الوقت الذي أطل العرب من خلال هذه التجربة على الفكر الأوروبي الحديث، مما سيؤدي إلى تعميمها وانتشار حركات استقلالية في أعقابها، على نحو لم يعد للعثمانيين من سلطة فعلية، سوى ما كان يرتبط بجباية الضرائب، وعدا ذلك فإن ما بقي من هيبة لهذه السلطة كان يشكل في الوقت نفسه قلقاً للعرب الذين أدركوا خطورة هذا الواقع وما يترتب على ذلك من أوضاع تطال مصيرهم وتهدّده.

---

(١) منير وعادل إسماعيل، الصراع الدولي حول المشرق العربي، ص ٣٤.

(٢) منير وعادل إسماعيل، الصراع الدولي حول المشرق العربي، ص ٣٦.

على أن أحداً لا يمكنه التأكيد، بأن فكرة الاستقلال التام، كانت واضحةً حينذاك لدى العرب وإن كانت تراودهم كالحلم أو يهمسون بها في الخفاء، كما أن أحداً لا يجزم بأن عملية الطلاق التي أخذت تتبلور بعد ذلك كان مسؤولاً عنها العرب الذين ظلوا برغم هواجس الانفصال وبوادر اليقظة القومية أوفياء لهذه الدولة أو على الأقل للرمز الذي تمثله ومتشبثين بها من هذا المنظور كقوة وحيدة، ينعقد عليها الأمل، ولو ضعيفاً، لمواجهة الأطماع الأوروبية. وقد انطلقت من هذه الحقيقة، كما أرى فكرة «الجامعة الإسلامية» التي وجد روّادها أن الحل يبقى في تقوية السلطنة العثمانية ليس إيماناً بالمطلق بدورها الإسلامي الذي خبا إلى حد كبير، ولكن تعبيراً واقعياً عن المرحلة وتحدياتها الخطيرة.

ولعل هذا الموقف الإيجابي من جانب العرب ومحاولة تكريس شرعية السلطنة عبر الجامعة الإسلامية التي استهوت لحين السلطان عبد الحميد[1] ووجد فيها ما يعزز نفوذه السياسي إزاء المعارضة في الداخل، فضلاً عن التصدي للأطماع الأوروبية في الخارج، قد أسهم في تعاطف هذا السلطان مع العرب الذين وصل بعضهم لأول مرة إلى مناصب عليا في الدولة[2]. ولكن حافز السلطان لم يكن بريئاً، بقدر ما كان لمشاعر القلق، سواء من المعارضة أو من الأطماع البريطانية بالذات، تأثيرٌ أساسي في هذا التودد للعرب والاحتضان للجامعة الإسلامية، ومن ثم دعوة «مهندسها» جمال الدين الأفغاني إلى الآستانة[3].

ولكن السلطان الذي كان ينزع نزوعاً شديداً نحو الاستبداد، لم يكن مؤهلاً لإعادة النظر في السياسة العثمانية بشكل جذري، يؤدي إلى تشكيل جبهة متماسكة، يتسع المجال للعرب بدور هام فيها. ذلك أن سياسته التي حققت له الاحتفاظ وقتاً طويلاً بالسلطة، لم تستطع منع المعارضة في النهاية من تثبيت أقدامها والانقضاض على السلطان «الحديدي»، دون أن تنجو من حركتها

---

(١) سليمان موسى، الحركة العربية، ص ٢٤.
(٢) عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية، ص ١٦٤.
(٣) الدوري، المرجع السابق، ص ١٦٤.

الجامعة الإسلامية، فضلاً عن الفكرة العثمانية بمحتواها الإمبراطوري، لتسود على أنقاضها الفكرة الطورانية، الداعية إلى دولة تركية صافية من العناصر الأخرى، متكرساً ذلك في المؤتمر السري الذي عقده الاتحاديون في ظل جوٍّ من العداء المفرط للعرب[1].

وهكذا، فإن دعاة الجامعة الإسلامية العرب، أو من عاصرتهم تلك الأحداث، لم يتخلوا عن مشروعهم الداعم لسلطنة بني عثمان، وإنما القيادات المتطرفة للأخيرة هي التي خرجت عن سابق تصميم منه، وأخذت في الابتعاد عن كل ما له علاقة سياسية أو ثقافية بالعرب، بما في ذلك الإسلام الذي ابتعدت عنه الطورانية إلى حد كبير، بعد محاولة التطبيع الظاهرة، مع الحضارة الأوروبية، والانحراف عن تاريخ دولتها المتداخل عضوياً مع الإسلام وحضارة العرب. وكان أول المتأثرين بهذه المتغيرات، الإصلاحيون العرب، محدثة في صفوفهم ارتباكاً شديداً، فضلاً عن المعاناة التي تجسدت في مسألتين اثنتين، وهما: مسألة الانتماء القومي، والعلاقة الدينية بالعثمانيين عبر الخلافة. ونتيجة لذلك، كان الافتراق عن الدولة العثمانية أو الكثير منه، مسوَّغاً لدى هؤلاء الاصلاحيين بأن الأخيرة قد تخلّت عنهم وحادت عن القيم التي ناضلوا في سبيلها، والتي كانت تصبّ في مصلحتها في المقام الأول.

والواقع أن الجامعة الإسلامية، لم تكن الصيغة الوحيدة التي طُرحت لإنقاذ الدولة العثمانية والمشرق العربي، وإنما كانت عدة صيغ تداولها الإصلاحيون وتقاطعت بشكل أو بآخر مع صيغة «الجامعة». وإذا كان الأفغاني والشيخ محمد عبده على وجه الخصوص، قد وجدا فيها السبيل إلى الحل المنشود، فإن ثمة إصلاحياً آخر، هو الشيخ رشيد رضا، وإن كان منخرطاً في تيار الشيخين الرائدين، كان له موقف من هذه المسألة تراوح بين ما سمّاه بـ «خلافة الضرورة» المؤقتة وبين «خلافة الاجتهاد» التي يجب أن تمهد لها الأخيرة بغية تحقيق التحام

---

(١) عقد المؤتمر عام ١٩١١، محمد جابر آل صفا، تاريخ جبل عامل، ص ١٨٥.
راجع أيضاً منير إسماعيل، الأمير شكيب أرسلان ص ٢٧. من كتاب الأمير شكيب أرسلان وتحديات عصر النهضة، ١٩٨٨.

وثيق بين العرب والأتراك[1]. وكان امتداد العمر بالشيخ رضا بعد أستاذيه (الأفغاني وعبده)، قد أحدث تحولاً بارزاً في فكره نحو القومية، ذلك التحول الذي لم تكن بعيدة عنه شخصية إصلاحية أخرى مثل الأمير شكيب أرسلان الذي دافع طويلاً عن فكرته «العثمانية» في أطر المعطيات السالفة، ليصبح بعد خيبة أمله بالقادة الأتراك، أكثر تمسكاً بالإسلام العربي بعد أن ربح رهانه على خذلان الحلفاء للعرب وخسر رهانه على العثمانيين؛ حين أطاح الكماليون بالخلافة والإسلام والعثمانية[2] شأن صديقه الشيخ رضا، منتهياً كلاهما إلى صيغة توفيقية بين «القومية العربية والوحدة الإسلامية»[3].

وإذا كان هؤلاء الإصلاحيون ومعهم آخرون ليسوا بالضرورة مسلمين، قد وجدوا السبيل للخلاص في صيغ توفيقية، تكرس القيادة للعثمانيين، مع إعطاء العرب دوراً فاعلاً في الدولة، فإن ذلك كان أقصى ما يمكن لهؤلاء المجاهرة به، إبّان فترة كان عنوانها الاستبداد وتضييق بأبسط أشكال المعارضة. ولعل وجود الأفغاني، وهو مفكر غير عربي، على رأس تلك الحركة الإصلاحية، قد جعل للأخيرة مضموناً توفيقياً أكثر منه جذرياً، على النحو الذي ظهرت ملامحه المبكرة في جمعية بيروت السرية وفروعها الثلاثة[4]. ولكن هذه الجمعية، برغم ريادتها في طرح المسألة القومية، خالصةً من أية صبغة دينية[5]، فإن تأثيرها ظل محدوداً ولم يتجاوز النطاق النخبوي، حيث انتشر فكرها بين طلاب الكلية البروتستنتية بوجه خاص، في وقت كانت مصر تخطف الضوء وتستقطب حركة الإصلاح ودعاتها بمن فيهم دعاة العلمانية.

ومن هذا المنظور، وعبر هذا التمهيد المسهب، نعود إلى قراءة الدور الذي شغله عبد الرحمن الكواكبي في الحركة السياسية كرائد في الفكر القومي، لما يزل

---

(١) حوراني، المرجع السابق، ص ٢٨٧.
(٢) منير إسماعيل، الأمير شكيب أرسلان ص ٣٠.
(٣) المرجع نفسه، ٣٥٧.
(٤) في دمشق وطرابلس وصيدا، جورج أنطونيوس، يقظة العرب، ص ١٤٩ ـ ١٥٠.
(٥) الفكر الاجتماعي، ص ١٤٩.

ملتبساً ومحتاجاً لمثل هذه القراءة، لوضعه في الموقع والإطار المناسبين. والكواكبي هو أحد هؤلاء النهضويين (الإصلاحيين) الذين واكبوا معاً أو في وقت متقارب منعطفاً شديد الأهمية في التاريخ العربي الحديث، وهي ليست مصادفة أن ترهص الأحداث الكبيرة على مفترق القرنيين، بكوكبة من المفكرين متأثراً بعضهم بالآخر أو مكملاً له، إذ أن المرحلة تتفجر أحياناً بركامها كما البركان يندلع بعد انحباس طويل، دون أن تكون المسائل أو الأطروحات موحدة بالضرورة، وإنما المرحلة بتحدياتها تقارب بينها وتفرض صيغاً ملائمة لها.

ولقد وصفه «ليفين» بأنه مفكر سياسي مفعم بكراهية الاستبداد[1]، كما وصفه «أنطونيوس» بأنه «كان يكره أشد الكره التعصب والظلم»[2]، ولعل في هذا التقويم ما هو جدير كمدخلٍ إلى عالم الكواكبي، ودراسته كمفكر قومي لم يكتب عنه في هذا المجال سوى القليل وفي سياق عرضي فقط. ولسنا معنيين بالتوغل هنا فيما يتعدى هذه المسألة وسوى ما له علاقة بتكوين فكره السياسي والمؤثرات الأولى في بناء شخصيته، فقد كان مصيباً كل من المؤرخين السابقين في ما ذهبا إليه عن كراهيته للظلم وتعاطفه مع الفقراء[3] حيث كانت نشأته في مدينة (حلب) ربما عانت أكثر من غيرها استبداد السلطان عبد الحميد وضغط الزمرة المتصلة به (أبو الهدى العبادي وأعوانه) فكان له من ذلك نصيب أودى به إلى السجن، ومن ثم إلى الخروج من مدينته التي تقلّد فيها عدة أدوار ما بين الصحافة[4] والمحاماة والوظيفة، ملتحقاً بالرعيل «الشامي» الذي سبقه إلى مصر[5]. يدفعه إليها قسط من الحرية تمتعت به على عهد الخديوي عباس الثاني.

وهكذا، فإن المعطى الأول في تكوين الفكر السياسي للكواكبي تمثله مرحلة

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٦٠.
(٢) يقظة العرب، ص ١٦٩.
(٣) المرجع السابق، ص ١٦٩.
(٤) أصدر صحيفتي الشهباء واعتدال، راجع: جان داية، صحافة الكواكبي.
(٥) أنطونيوس، ص ١٦٩، سليمان موسى. ص ٢٢.
(٦) الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص ٥.

المعاناة في حلب متيحة له كشخصية مثقفة ومتفقهة في الدين، التعرف عن كثب إلى مصادر الخلل في الدولة العثمانية، أما المعطى الثاني الذي أسهم في إغناء تجربته فقد عبّرت عنه رحلاته إلى عدد من الأقطار الإسلامية، حيث وجد فيها من التخلف ما صهر معاناته وزاد في حماسته إلى متابعة طريقه النضالي الصعب، ويبقى المعطى الثالث الذي كان له تأثيره الأقوى في نضوج هذه التجربة وترجمتها في صياغة فكر سياسي واجتماعي واضح، فهو المتجسد في رحلته إلى مصر، مواكباً حركتها الفكرية الساطعة ومتأثراً بروادٍ نهضويين كبار، ملأوها حضوراً في ذلك الحين.

والمسألة القومية عند الكواكبي، ليست منفصلة عن الحرية التي شكلت حافزه الأساسي للانخراط في السياسة، نتيجة لما واجهه من أشكال الاستبداد، تعصف بالعرب على الخصوص وتفرقهم في الذل والهوان، وقد جاء كتابه «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» محصلاً لهذه الهواجس، إذ يبدو أنه سابق على كتابه الشهير الآخر (أم القرى)، خلافاً لما يراه «أنطونيوس» بأن الطبائع هو الكتاب الأول الذي وضعه في مصر ونشره مقالات في صحفها[1]. وعلى الرغم من تمحور الكتاب حول أطروحة الاستبداد بصنوفه وانعكاساته المختلفة دون أن تكون المسألة القومية بارزة في عناوينه أو في سياقه بصورة مباشرة، فإن الهم العربي حاضر بين ثنايا الكتاب، لا سيما في التوجه إلى «الناشئة العربية المباركة الأبية المعقودة آمال الأمة بين نواصيها»[2] وليس من الصعوبة ملاحظة هذا الهم وإن كان خجولاً، أو قابعاً بين السطور، وإمكانية قراءته في عبارة «القوم»[3] المتكررة، التي يرجح أنه يخاطب من خلالها العرب وإن كان يستخدمها بشيء من التمويه، قاصداً بها هؤلاء حيناً، والمسلمين حيناً آخر[4].

---

(١) يقظة العرب، ص ١٧٠.
(٢) طبائع الاستبداد، ص ٧.
(٣) القوم: الجماعة من الرجال والنساء جميعاً. وقوم كل رجل: شيعته وعشيرته. ابن منظور، لسان العرب (ق و م).
(٤) المرجع السابق، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

ولكن القراءة المتمعّنة لخطابه السياسي في هذا الكتاب لا تدع مجالاً للشك بأن العرب هم من يدور في خلده، وأن وحدتهم هي القضية التي يهجس بها. وإن بالكثير من الحذر على نحو ما يؤكده في الكتاب نفسه: «يا قوم وأعني بكم الناطقين بالضاد من غير المسلمين»[1]. والشرق عنده ليس إسلامياً بقدر ما هو عربي، برغم وصفه له بـ«الشرق الفخيم»، إذ أن هذا الأخير ما كان «فخيماً» وفقاً لأطروحة الكواكبي الأساسية إلا في ظل العرب ودولتهم الأولى التي كثيراً ما يرمز لها في كتاباته خصوصاً في «أم القرى». ويقترب هذا المفهوم من الواقع، في ما ذهب إليه من التماهي مع التجربة القومية في أوروبا التي بلغت أممها برأيه «المرتبة القصوى السامية التي تليق بالإنسانية»[2]. ولعل هذه المسألة تقارب الوضوح في فكر الكواكبي الذي يعبّر عنها بصورة غير مباشرة، وذلك في سياق النفي بأن يكون الدين أو المذهب مما يعيق هذه الوحدة أو يحول دون تنفيذها[3] مجسداً ذلك أحد الأسس الهامة للأطروحة القوميةالتي ستتبلور بعد الكواكبي في الجمعيات العربية السرية ذات المنحى القومي، مثل الجمعية القحطانية والعربية الفتاة[4].

وإذا كانت مقالاته في الاستبداد على أنواعه قد عبّرت عن رفضه للحكم المطلق وإبراز مساوئه وانعكاساته السلبية على كافة جوانب المجتمع دون الإحاطة المباشرة بالمسألة العربية وإشكاليات الصراع السياسي مع السلطنة العثمانية، فإن هذه المقالات، شكّلت في وقتها خطوة جريئة ورائدة في مواجهة السلطة المستبدة وتجاوزت في تطرفها حنيذاك كل الطروحات التوفيقية التي انتظم معظمها في حركة «الجامعة الإسلامية». فهو يبدو لنا خارج هذا السلوك الوسطي، أكثر جذرية في مفاهيمه، متقدمةً فيها الأمة ـ وهو تعبير يتكرر دائماً في

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٧.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٠٧، أم القرى ص ٢٠٠ اختار النصوص وقدم لها أدونيس وخالدة سعد.

(٤) عن الجمعيات العربية الناهضة للأتراك راجع:
Adel Ismail, Documents diplomatiques et consulaires T. 21,p.32-36.

مقولاته ـ على أي اعتبار آخر، ومتجاوزة مصالحها كل المصالح الشخصية، والحرية في النتيجة هي الحل الطبيعي لمعضلة الاستبداد، لأن «الإنسان الحر ـ برأيه ـ مالك لنفسه تماماً ومملوك لقومه تماماً، وحتى يبلغ ترقي التركيب في أمة لهذه المرتبة بحيث يصير كل فرد مستعداً لأن يفتدي أمته بماله وروحه، فعندئذ تصبح الأمة في غنى عن ماله وروحه»[1] ويضيف هنا في السياق ذاته بأن الأمة إذا لم تحسن «سياسة نفسها أذلّها الله لأمة أخرى تحكمها»[2]، متوجاً بذلك تشخيصه للخلل الذي يعيق العرب عن استعادة دورهم متحررين من الاستبداد والحكم المطلق. وإذا كان ثمة من يرى بأن الأمة التي يقصدها الكواكبي، ليست بالضرورة هي الأمة العربية، فإن الإمعان في النص، قد يضع المسألة بعيداً عن اللبس، في أن السلطنة العثمانية لم تكتسب هذه الصفة، خصوصاً في ذلك «الزمن القومي» الذي كانت السلطنة أول المتضررين فيه، وتحديداً من انعكاساته على القوميات الصغيرة التي أخذت تتفجر في تلك المرحلة، دون أن يحول حينذاك وتفجر القومية الكبرى[3] سوى العلاقة الدينية بين العرب والخلافة ـ السلطنة، ووجوب الجهاد تحت رايتها دفعاً للخطر الأوروبي.

وهكذا، فإن «طبائع الاستبداد» برغم المؤشرات القليلة والملتبسة في بعض الأحيان إلى المسألة القومية، لا نشك بأن الحافز إلى كتابته في تلك الظروف الصعبة، كان يحمل هذا الهاجس في المضمون. ويمكن ملاحظة ذلك في تكرار عبارة «الأمة»، والدعوة إلى الاتحاد، وإسقاط مبدأ التمايز في الدين والطائفة، فضلاً عن الحرية التي جاء طرحها على هذا النحو الإشكالي، ما يؤكد جذرية مشروعه السياسي الذي ربما غمره كثير من التمويه المتناسب مع المرحلة، ولكنه في النهاية كان يعبر عن هواجس تيار، ويعكس أفكاراً لم تختمر، ويرى إلى حلول ليست تقاربها كثيراً الحلول التوفيقية، المطروحة في ذلك الحين.

---

(١) الطبائع، ص ١١٠.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٢٦.
(٣) القومية العربية.

ولعل المسألة القومية بدت أكثر حضوراً في كتابه الآخر (أم القرى) الذي جاء ـ برأي رشيد رضا ـ متكاملاً مع «طبائع الاستبداد»[1] ولكن من منظور خاص يرى فيه الأخير، بأنه تكامل الديني والاجتماعي في الكتاب الأول، مع السياسي في الكتاب الثاني[2] وقد نخالف هنا رأي الإمام رضا في نظرته إلى «أم القرى» الذي ربما كان أقل مباشرة في التعبير عن هواجس الكواكبي المتأثرة بالاستبداد الحميدي الذي كان سبباً لهجرته إلى مصر، ولكن هذا الكتاب ـ عدا أنه يحمل طابع المرحلة الصعبة ـ يطرح مشروعاً ضمنياً للمسألة العربية من منظور سياسي واضح، دون أن يكون الإطار الروحي المقترح في مشروعه للخلافة، مندرجاً في هذه الرؤية الدينية أو الاجتماعية التي عبر عنها الإمام رضا، على أنها ـ أي الخلافة ـ وإن كانت منطلقة لدى الكواكبي من دافع إحيائي، فهي ليست سوى النموذج الراشدي[3] القائم على الشورى ومعادلة التواصل العضوي بين الدين والسياسة. ومن ناحية أخرى، فإن هذا الكتاب يحمل في ثناياه دعوة صريحة الى العرب للنهوض بالإسلام السياسي الذي تداعت صورته وفقد دوره الحضاري في ظل الحكم العثماني المطلق، فهم وحدهم ـ برأيه ـ القادرون على النهوض بهذا الدور عبر استعادتهم للخلافة[4] مقترنة بـ «استعادة» الدين الذي «خرج. . من حضانة أهله» العرب، كما ورد في هذا الكتاب[5].

والواقع أنه من الصعب جداً الحديث عن تمايز ما في الكتابين، لا سيما في موضوعة الإصلاح وتشعباتها المختلفة، إذ كانت معاناة الكواكبي واضحةً في دراسته لمظاهر الخلل وتصوراته للحلول على الصعد السياسية والاجتماعية والدينية. ولكن التمايز أكثر ما هو ملحوظ في المنهج الذي جاء مباشراً في «الطبائع» ورمزياً في «أم القرى»، مع تجاوز في الأخير لمشكلة العلاقة مع

---

(١) مجلة المنار، العدد ١٠، ص ٧٢٧ وما بعدها (١٩٠٨).
(٢) المكان نفسه.
(٣) أم القرى، ص ١٧٤، المرجع السابق.
(٤) ليفين، الحركات، ص ١٥٣.
(٥) أم القرى، ص ١٧٥، المرجع السابق.

السلطنة العثمانية، إلى محاولة وضع تصور للمشكلة العربية بصورة خاصة. وغني عن القول أن هذا الكتاب يتضمن مطارحات على لسان اثنين وعشرين مسلماً (فاضلاً)[١] جرت في مكة، مقتبساً عنوانه من اسم آخر لها (أم القرى).

ومن البديهي أن اختيار هذا المكان، حيث انعقد الاجتماعي الذي شكك البعض[٢] بأنه من خيال الكاتب واعتبره حركة سرية قائمة، لم يكن من باب المصادفة، لما تمثله مكة من أهمية في الإسلام الأول، وفي الذاكرة العربية، تمتد زماناً إلى ما قبله، وتتجسد حضوراً في كتابه ـ أي القرآن ـ الذي حوى كثيراً من التفاصيل الاجتماعية والاقتصادية عن تاريخ «البلد الأمين»، مثل الإيلاف والحج وقريش التي نزل بلغتها (لهجتها) العربية، والتي كان «يحسنها»[٣] المنتظمون في الاجتماع السالف الذكر.

وإذا كان الكواكبي قد ألمح إلى الوحدة العربية في «الطبائع» متجاوزاً في طرحه الطائفة والمذهب كما سبقت الإشارة، فإن اللغة شكلت عنده عاملاً بارزاً في توثيق عرى الرابطة بين المسلمين[٤] دون أن يكون من باب المصادفة أيضاً أن يحسن أعضاء «جمعيته» اللغة العربية، وهم ينتمون إلى بلدان لها لغاتها المختلفة. وفي ضوء ما تقدم، فإن الكواكبي كان أحد أوائل الذين رهصت كتاباتهم بالفكر القومي، إن لم يكن أولهم بالتحديد، انطلاقاً من قراءة مهدت لقواعد موضوعية في هذا السبيل. وقد جاراه في ذلك مفكر قومي آخر هو «نجيب عازوري» الذي طالب بانفصال العرب عن الأتراك، ملتقياً مع الكواكبي في الدعوة إلى قيام خلافة عربية في الحجاز، تناط بها الشؤون الروحية للمسلمين، وإلى إعطاء الحرية الدينية للمسيحيين العرب[٥]. ولكن ريادة الكواكبي ـ وهو فقيه كانت نشأته في ظل سلطة مباشرة لبني عثمان (الشام)، أو غير مباشرة لهم (مصر) خلافاً للعازوري الذي نشر أفكاره في فرنسا ـ تجلّت،

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٦٤.
(٢) جان داية، الإمام الكواكبي، فصل الدين عن الدولة (!) ص ٨٢.
(٣) أم القرى، ص ١٦٤، المرجع السابق.
(٤) أم القرى، ص ١٩٣ ـ ١٩٤، المرجع السابق.
(٥) سليمان موسى، الحركة العربية، ص ٢٣ ـ ٢٤.

ليس في اختراقه الحاجز الفكري (الإسلامي) في عهده، ولكن في تجاوزه العهد نفسه، إلى الاحتكاك بمؤثرات غربية، يرجح أنها وصلته عبر اطلاعه على بعض كتابات رموز النهضة الفرنسية[١]. ولعل هذا التأثر واضح في كثير من مفاهيمه الخاصة بمسائل الإحياء والوطنية[٢] والحرية[٣] والديمقراطية[٤] ونبذ التعصب الديني[٥] الذي يرى فيه البعض خطأً بأنه ميل لدى الكواكبي إلى فصل الدين عن الدولة[٦]، ذلك أن المسألة الأخيرة متعارضة في الجوهر مع الفكرة الأساسية التي بنى عليها أطروحته في «أم القرى» الداعية إلى إقامة خليفة قرشي، يتخذ مقره في الحجاز، لأن الخلافة التي اقترحها كسلطة روحية، كانت مجرد تصور مرحلي وليست حلاً كاملاً لأي من الطرفين العربي والعثماني، أو كليهما معاً، ومن السذاجة الافتراض بأن الكواكبي كان مقتنعاً لخليفته المقترح بهذه السلطة التي كانت قائمة حينذاك عبر شريف مكة، وهو قرشي أيضاً، لأن الخلافة من حيث المبدأ سلطة واحدة يتكامل فيها الجانب الروحي مع الجانب الزمني (السياسي).

ولعل ترداد عبارة «الاكتتام» و«استحسانه» على لسان الأستاذ الرئيس (المكي) في مستهل «المؤتمر» يبعث على الاعتقاد بأن طرح الفكرة من هذا المنظور، كان أبعد مما يمكن الوصول إليه في تلك الفترة الحالكة، يؤكد ذلك ما عرضه «الرئيس» من «موجبات الاكتتام» في السياق ذاته، والتشكيك خصوصاً بمواقف «العلماء» الذين غالباً ما كانوا هدفاً لنقد لاذع من جانب الكواكبي في «أم القرى»[٧]. وإذا كان هذا «الخليفة»، بسلطته الروحية المقترحة، ما دار في خلد الكواكبي، فليس ثمة ما يدعو إلى تلك السرية، خصوصاً وأن الكتاب

(١) الدوري، التكوين، ص ١٦٨.
(٢) المكان نفسه، انظر أم القرى، ص ٢١٦، المرجع السابق.
(٣) أم القرى، ص ١٧٦، المرجع السابق.
(٤) المرجع نفسه، ص ١٧٤.
(٥) المرجع السابق، ص ٢٠٤.
(٦) داية، الإمام الكواكبي، ص ٥٩.
(٧) راجع الكتاب، ص ١٦٧. المرجع السابق.

نُشر في مكان لا يستوجب مثل هذا القدر منها، وبالتالي يصح التساؤل أيضاً، عن جدارة هذا الخليفة، الفاقد لدوره السياسي في إعادة «وصل الرابطة الدينية والوحدة الخلقية»[1] المفقودتين، في وقت عجز عن القيام بذلك الخليفة الفعلي (السلطان). ومن ناحية أخرى، فإن ما يلفت القارىء هو تكرار عبارة «الفتور» في عدد من صفحات «الكتاب»[2] مقترناً عند الكواكبي باليأس الذي هو برأيه سبب هذا الفتور[3]، دون أن يكون مجدياً ذلك الحل المعلن في «مؤتمر مكة» لمعالجة الأمراض العديدة التي تم التوقف عندها، وبلغت تحت وطأتها الدولة العثمانية حدود اليأس.

ومن هذا المنظور، فإن ما افترضه الكواكبي بأن الحل هو تسليم الشعوب الإسلامية بالخلافة للعرب، الذين هم برأيه «أنسب الأقوام» ويشكّلون «الوسيلة الوحيدة لجمع الكلمة الدينية.. بل الكلمة الشرقية»[4]، يعطيه ريادة هذا الطرح المبني على قاعدة القومية، أو ما يوافق فكرتها حسب تعبير «حوراني»[5] دون أن يتعارض ذلك مع الذي ذهب إليه «كوثراني» بأن «المرجعية النظرية تبقى عند الكواكبي نظرية الإسلام»[6]، فمن الطبيعي جداً أن يكون منطلقه، وهو الفقيه وصاحب تعبير «الإسلامية»[7]، بمضمونها القرآني «والحديثي»، من هذه القاعدة أو النظرية، إلا أن فرادته جاءت ـ ولا نظن بأن قارئاً متمعناً في فكره ينكر ذلك ـ تجلّت في أنه أول من طرح الخلافة العربية، ليس على أساس ديني، ولكن وفقاً للنموذج الراشدي والقليل المتماهي معه في العهد الأموي

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٨٠.
(٢) راجع على سبيل المثال الصفحات: ١٦٩، ١٧٤، ١٧٧، ١٨٠، ١٨٣، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٥٦.
(٤) كوثراني، السلطة والمجتمع والعمل السياسي، ص ١٥٧.
(٥) الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٢٥.
(٦) كوثراني، المرجع السابق، ص ٣٢٥.
(٧) أم القرى، ص ١٧٤.

(خلافة عمر بن عبد العزيز)، حين اتحدت إدارة الملك وإدارة الدين على نحوٍ لم يتكرر بعده في الإسلام[1].

ومن الطبيعي أيضاً أن يكون للكواكبي مكان في الحركة الداعية إلى «النهوض بالعالم الإسلامي» التي رادها الأفغاني وانخرط فيها كبار النهضويين في تلك الفترة. على أن هذه الحركة أمام التحديات التي عطلت دورها، لم يعد مجدياً النضال تحت لوائها مما أدى إلى تبعثر أعضائها في اتجاهين: أحدهما، كان ما يزال مؤمناً باستمرار العرب في إطار الدولة العثمانية، وصولاً إلى تحقيق صيغة الاستقلال الذاتي[2] وثانيهما أخذ يتجه إلى الخروج نهائياً من إطارها والعمل على تأسيس دولة عربية موحدة، بعد فجيعته بالمنحى الطوراني (القومي) لهذه الدولة، كما سبقت الإشارة. ومن هنا تكتسب فكرة الكواكبي أهميتها، بأنه كان الأكثر جرأة في ترجمة هواجسه ـ ولو بصورة مقنعة ـ من منطلق عربي (قومي)، وليس من منطلق إسلامي كما كان مطروحاً لدى دعاة «العثمانية» التي قامت على أنقاض «الجامعة» واستمرت وقتاً في الفترة «الاتحادية». فالعرب هم عماد الإسلام، ومجد هذا الدين اقترن بهم، مما جعلهما متلازمين تاريخاً، ووحدتهما مجسدة في الخلافة التي كانت في قريش «أوسط العرب داراً ونسباً» كما وصفها الخليفة الراشدي الأول[3] وحاول استعادة نموذجها الكواكبي بعد نحو ثلاثة عشر من القرون.

كان هذا أقصى ما يمكن الإفصاح عنه في زمن ظلامي، حين طرح الكواكبي هذه الأفكار، دون أن يجرؤ على مثل ذلك حتى أولئك الذين كانوا خارج سياج الظلام، ولعل رده على الشيخ رضا يذهب بنا إلى الاعتقاد، بأن صورة الخليفة التي رسمها في وادي القرى، قد راودته في حلب، حيث وضع على الأرجح مادة الكتاب، وهي ليست نفسها التي عبر عنها في مصر، إذ قال: ـ أي الكواكبي ـ «فلماذا يقدح فيّ وينعي عليّ إذا نصحت لأبناء ملّتي

---

(١) الدوري، المرجع السابق، ص ١٧٢.
(٢) أنطونيوس، المرجع السابق، ص ١٧١.
(٣) المغازي النبوية، ص ١٤.

المسلمين أن لا يعتمدوا على السلاطين في زماننا هذا لإقامة معالم الدين، وأن يميزوا بين الدول الحاضرة التي تقتصر وظيفتها على الأمور الدنيوية، والدول الغابرة التي كانت وظيفتها تعم الأمور الدينية والدنيوية معاً، فلا ينتظروا من دولتنا الحاضرة ما كان أسلافنا المسلمون يحصلون عليه»[١]. فلم يكتف هنا بالوظيفة الروحية للخليفة، لأنها تخلّ بسلطة الخلافة كما كرسها الفقهاء المسلمون، وهو ما كان يدركه جيداً كلٌ من الشيخين المتناظرين على صفحات «المقطم»، إلا أن المكان هو الذي فرض على الكواكبي، الفصل بين السلطتين، مذكِّراً زميله، بأنه لو قال في «طرابلس الشام[٢] ليس للمسلمين اليوم خليفة ولا إمام لأطارته أعاصير السخط إلى أعالي الغمام ثم طوحت به صواعق الانتقام إلى لجج البحار»[٣].

وهكذا، فإن مجرد الدعوة إلى استعادة الخلافة للعرب وإلى موقعها القرشي بالذات، يشكل سابقةً نضالية في الحركة العربية، حتى ولو لم يتم الإفصاح عن مضمونها القومي المباشر، ذلك التعبير الذي استخدمه الزهراوي للمرة الأولى على ما يبدو، وهو من المتأثرين بالكواكبي إلى حد كبير[٤]، ولكن الأخير استخدم تعبير «القوم» في سياق الإشارة إلى العرب، أو «الناطقين بالضاد»[٥]، وتحريضهم على «الاتحاد الوطني دون الديني[٦]»، تماهياً مع أمم الغرب، كما استخدم عبارة «الأمة» في التخاطب مع الناشئة العربية التي وجّه إليها كتابه «الطبائع»، عاقداً عليها الآمال في بعث «الأمة» واستنهاضها على خطى الأجداد الذين لم ينحنوا «إلا ركوعاً لله»[٧].

إن قراءة هادئة في فكر الكواكبي، تجعلنا على يقين بأنه تجاوز الطروحات

(١) داية، المرجع السابق، ص ١٤١.
(٢) يتحدر الشيخ رضا، كما هو معروف ـ من القلمون القريبة من طرابلس الشام.
(٣) داية، المرجع السابق، ص ١٤٠.
(٤) الدوري، المرجع السابق، ص ١٤٥.
(٥) طبائع الاستبداد، ص ١٠٢.
(٦) المكان نفسه.
(٧) المرجع نفسه، ص ٩٩.

«العثمانية» التي شكلت محور الخطاب الإصلاحي في ذلك الوقت، منفرداً بخطاب سياسي له نكهته العربية، وإن كانت غير ظاهرة تماماً، في القراءة السريعة والمسطحة لفكره، فالعرب كانوا ما يزالون بالنسبة إليه، هم الدين والتراث والقيادة والعلم[3] واللغة التي تشد أواصرهم، فضلاً عن المستقبل المعقود لهم، بعد استفحال ما سمّاه بـ«الفتور»، وما أدى إليه من فقدان الرابطة السياسية والدينية في الدولة «المريضة». وقد لا يكون الكواكبي مفكراً قومياً بالمعنى المباشر أو المتداول فيما بعد، إلا أنه في كتاباته، برغم الاستبداد والظلامية، طرح للعرب موقعاً متميزاً بين المسلمين المنضوين تحت حكم السلطنة، الأمر الذي يجعلهم مؤهلين لدور قيادي، أو بالأحرى لاستعادة هذا الدور، على أن الكواكبي أخيراً، إذا كان تراثياً يختلج «مجد» السلف العظيم في عروقه، فإن اطلاعه على الثقافة الأوروبية، الناضحة حينذاك بالفكر القومي، قد أغنى هذا الحافز النضالي في ذاته، سواء كان له مضمونه القومي الراسخ، أم أنه مجرد إرهاص بهذه الفكرة.. وفي كلا الوضعين يحتل الكواكبي موقعاً متقدماً ويتخذ ريادة خاصة.

مفهوم "الدولة الإسلاميّة" المعاصرة في فكر حسن البنّا

ابراهيم البيومي غانم

ما هو مفهوم «الدولة الإسلامية» عند حسن البنا؟ إن المقصود بهذا السؤال هو محاولة معرفة تصوره لماهية «الدولة» التي طالما أكد ـ في خطبه ومقالاته ورسائله ـ على أنها جزء لا يتجزأ من الإسلام إذا فُهم فهماً شاملاً.

وبدايةً نفترض أن «الدولة» هي محور الدعائم السياسة التي تصورها البنا لتحقيق نهضة المسلمين في العالم المعاصر، ولتمكينهم عملياً من أداء «الرسالة» الإسلامية والوصول إلى «أستاذية العالم»؛ إذ بدون «الدولة» لا يمكنهم تحقيق شيء من ذلك.

وقبل الاسترسال في تحليل ونقد رؤية البنا ومفهومه «للدولة»، فإنه تجدر الإشارة إلى ثلاثة مصادر تشكل في مجموعها إطاراً تحليلياً لتناول تلك الرؤية، وهي:

١ ـ الأصول المرجعية العليا (من القرآن والسنّة).

٢ ـ خلاصات الفكر السياسي الإسلامي كما عبّر عنه الفقهاء والمفكرون المسلمون.

٣ ـ متغيرات وحقائق الواقع الذي عاشه البنا وكيف استوعبه كواقع لا مفر من التعامل معه والانخراط في قضاياه ومشاكله، والاجتهاد في تقديم حلول لها.

نفترض أن تلك الحلول كانت تصبّ في مجملها في اتجاه إعادة بناء «الدولة الإسلامية» في صيغة معاصرة بعد أن غاب وجودها الفعلي والشكلي بإلغاء الخلافة العثمانية، في وقت بدأ بعده بسنوات قليلة التفتح الفكري والنشاط العملي لحسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين.

وإذا بحثنا عن نقطة البدء في فكر البنا حول «الدولة»، فلن نجدها تنطلق من «إصلاح نظام الخلافة العثمانية» مثلما كانت عند الإمام محمد عبده أو السيد رشيد رضا مثلاً. ذلك لأن تغير الظروف والأوضاع السياسية التي عاصرها البنا وخاصة إلغاء الخلافة، قد أدى إلى ضرورة أن يتجه الفكر السياسي الإسلامي للبحث عن «الدولة» ذاتها ومحاولة صياغة تصور معاصر لماهيتها ولعلاقتها بالدين ولعلاقة الدين بها، كما كان لا بد من التعرض لقضية «الهوية» التي تعبر عن مشخصات المجتمع ومقوماته اللازمة لتأسيس «الدولة».

الجدل حول العلاقة بين الدين والدولة في مصر:

وإذا كان من الطبيعي أن يتأثر البنا، في طرحه لفكرة الدولة الإسلامية، بمناخ الجدل الفكري ـ السياسي حول قضية إلغاء الخلافة وفصل الدين عن الدولة، فإنه من الضروري البدء بتقديم عرض مجمل لرأي كل فريق من الفريقين الأساسيين اللذين دار بينهما هذا الجدل. وسوف نقتصر على ما يخص مفهوم الدولة في رأي كل منهما. ويمثل أحد الفريقين الاتجاه التغريبي، بينما يمثل الفريق الثاني الاتجاه الإسلامي.

أما الفريق الأول، فقد رأى ضرورة الفصل بين الدين (الإسلام) والدولة، ومن ثم أيد إلغاء الكماليين الخلافة الإسلامية في تركيا. وأنكر تماماً أن يكون للإسلام صلة بشؤون السياسة والحكم، ومن ثم بالأساس الذي تقوم عليه الدولة. وكان كل من الشيخ علي عبد الرازق، والدكتور طه حسين من أبرز ممثلي هذا الفريق في هذه القضية بالتحديد. فالشيخ علي، رأى في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) أن النبي ﷺ جاء برسالة روحية دينية وأنه لم يقصد قط إنشاء دولة إسلامية وبالتالي، فلا محل للقول بأن رسالته تضمنت وجوب

إقامة تلك الدولة الإسلامية في صورة نظام الخلافة[١]. أما الدكتور طه، فقد ذهب في كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) إلى القول «بأن تطور الحياة الإنسانية قد أفضى منذ عهد بعيد بأن وحدة الدين، ووحدة اللغة، لا تصلحان أساساً للوحدة السياسية ولا قواماً لتكوين الدول»[٢]. واستخلص من بحثه في التاريخ الإسلامي رأياً عبّر عنه بقوله: «إن المسلمين قد فطنوا منذ عهد بعيد إلى أصل من أصول الحياة الحديثة، وهو أن السياسة شيء والدين شيء آخر، وأن نظام الحكم وتكوين الدول إنما يقومان على المنافع العملية قبل أن يقوما على أي شيء آخر، وهذا التصور هو الذي تقوم عليه الحياة الحديثة في أوروبا»[٣]. وفي جملة واحدة يمكن القول أن هذا الفريق يتبنّى المفهوم الدنيوي للدولة، على النحو الذي قامت عليه الدولة القومية الحديثة في أوروبا.

وأما الفريق الثاني، فيرى أن الإسلام «دين ودولة»، ويرفض دعوى الفصل بينهما رفضاً قاطعاً، داحضاً بذلك رأي الفريق الأول، ومؤكداً على أن للإسلام مفهومه الخاص والمتميز للدولة، وأنه بدون قيام دولة إسلامية، لا يمكن تصور تحقيق الحياة الإسلامية في صورتها التامة، فضلاً عن استحالة تحقيق النهضة الشاملة وإسعاد البشرية كلها. وقد وردت معظم تفاصيل هذا الرأي ـ مدعمة بالحجج النقلية والعقلية والتاريخية ـ في عدة كتب صدر بعضها قبيل إلغاء الخلافة مثل كتاب الشيخ رشيد رضا (الخلافة أو الإمامة العظمى)، وكتاب الشيخ مصطفى صبري (النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة)، وصدر بعضها الآخر في أعقاب إلغاء الخلافة وكانت في معظمها ردوداً على كتاب الشيخ علي عبد الرازق، مثل كتاب الشيخ محمد بخيت المطيعي (حقيقة الإسلام وأصول الحكم)، وكتاب الشيخ محمد الخضر حسين (نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم)، وكتاب الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (نقد علمي

---

(١) انظر: علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم** (القاهرة: مطبعة مصر، الطبعة الأولى، ١٩٢٥) ص ٣٩ ـ ص ٨٠ حيث حاول على مدى تلك الصفحات أن يثبت رأيه الوارد بالمتن.

(٢) طه حسين، مستقبل الثقافة ـ، (القاهرة: مطبعة المعارف بمصر، ب ت) ص ١٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١٧، ص ١٨.

لكتاب الإسلام وأصول الحكم)[٤]، بالإضافة إلى ما ورد «بحكم هيئة كبار العلماء في كتاب الإسلام وأصول الحكم»، وأيضاً ما كتبه الدكتور عبد الرزاق السنهوري من نقد للكتاب نفسه في رسالته عن (فقه الخلافة وتطورها)[٥].

وخلاصة القول أن أنصار الاتجاه الإسلامي كانوا يثبتون خطأ ما ذهب إليه الشيخ علي عبد الرازق، ويقررون أن الإسلام يفترض «الدولة» بحكم كونه عقيدة وشريعة، وقد عبّر الشيخ الطاهر بن عاشور - على سبيل المثال - عن ذلك بوضوح في قوله: «إن الإسلام دين معضد بالدولة، وإن دولته ضمنه، لأن امتزاج الدين بالدولة وكون مرجعهما واحداً، هو ملاك قوام الدين ودوامه ومنتهى سعادة البشر في اتباعه حتى لا يحتاج الدين، في تأييده إلى الوقوف بأبواب غير بابه»[٦].

ويمكن القول أن الاتجاه الإسلامي - الذي مثله هذا الفريق - تبنّى مفهوماً مناقضاً لمفهوم الفريق السابق - الذي مثل اتجاه التغريب - مع ما يعنيه ذلك من ضرورة سريان آثار هذا التناقض بالنسبة للأساس الذي تقوم عليه الدولة، والخصائص التي تتسم بها، وبالنسبة للمعيار الذي يحدد دائرة الانتماء إليها، ويحكم بوجود الولاء لنظامها السياسي من عدم وجوده.

وعلى ذلك، فإن المناخ الذي أوجده الصراع والجدل بين الفريقين، المشار إليهما، بالإضافة إلى كون «الدولة الإسلامية» لم يعد قائماً منها حتى «رسمها» بعد إلغاء الخلافة، كانا بمثابة العامل الموضوعي الذي هيأ لحسن البنا إعادة طرح

---

(٤) صدرت الكتب الثلاثة المشار إليها، بالإضافة إلى نص حكم هيئة كبار العلماء، في عام ١٣٤٤/ ١٩٢٥، وهو العام نفسه الذي صدر فيه كتاب الإسلام وأصول الحكم للشيخ علي عبد الرازق عقب إلغاء الخلافة بعام واحد.

(٥) انظر: عبد الرزاق أحمد السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، ترجمته عن الفرنسية: د. نادية عبد الرزاق السنهوري، وراجعه وقدم له: د. توفيق الشاوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩) ص ١٠٦.

(٦) انظر: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، **نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم** (القاهرة: المطبعة السلفية ١٣٤٤ هـ) ص ١١، ص ١٢، وانظر أيضاً تأكيده على المعنى نفسه في الصفحات ٢٤، ٢٥، ٣٥.

وتأكيد مفهوم «الدولة الإسلامية» طرحاً جذرياً يتجاوز مجرد دحض دعوى الفصل بين الدين (الإسلام) والسياسة، إلى بيان جوهر المفهوم الإسلامي وخصائصه وأهدافه. وبذلك يمكن الانتقال إلى الإجابة عن السؤال الأساسي السابق طرحه عن مفهوم الدولة الإسلامية من وجهة نظر البنا، وسيتم تفصيله من خلال تناول مفهومه للإسلام وموقفه من قضية العلاقة بين «الدين والدولة»، ومن خلال تحليل أهم خصائص مفهوم الدولة الإسلامية وأهم وظائفها ـ من وجهة نظره ـ .

أولاً: أصل «مفهوم الدولة»

يرجع أصل مفهوم الدولة لدى البنا إلى الإسلام ذاته، فطبقاً لما سمّاه «الفهم الشامل للإسلام»[٧] أو ما أطلق عليه «إسلام الإخوان المسلمين»[٨]، يصبح تصور «الدولة» ركناً من أركان فهم الإسلام. وقد أوضح البنا هذا المعنى وأكد عليه كثيراً في معظم المناسبات التي عرَّف فيها الإسلام، وله في ذلك عبارات متعددة ـ تتفق في مضمونها ولا تختلف من حيث صياغتها إلا قليلاً ـ منها قوله: «الإسلام: عبادة وقيادة، ودين ودولة، وروحانية وعمل، وصلاة وجهاد، وطاعة وحكم، ومصحف وسيف، لا ينفكّ واحد من هذين عن الآخر وإن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»[٩] ومنها ما أورده في الأصل الأول من الأصول العشرين «لفهم الإسلام»، إذ أكد فيه على أن «الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً فهو: دولة ووطن. . .»[١٠].

---

(٧) انظر: حسن البنا، «الإسلام سياسة وحكم. . .» جريدة الإخوان المسلمين الأسبوعية ـ ١٥ ـ ٤ ـ ٣٠ ربيع الآخر ١٣٦٥، ١٢ أبريل ١٩٤٦، والتأكيد على ضرورة الفهم الشامل للإسلام يعتبر علامة مميزة من علامات منهج البنا في فهم الإسلام. انظر كذلك: رسالة دعوتنا، ضمن مجموعة الرسائل، (الاسكندرية: دار الدعوة)، ص ٢٣.

(٨) حسن البنا، رسالة المؤتمر الخامس، مجموعة الرسائل، ص ١٧٠. وقد أوضح البنا أنه لا يعني أن للإخوان المسلمين إسلاماً جديداً غير الإسلام الذي جاء به سيدنا محمد ﷺ عن ربه، وإنما يعني عدم التزامهم بالنعوت والأوصاف التي ألصقت بالإسلام وهي بعيدة كل البعد «عن الإسلام الأول الذي مثله رسول الله ﷺ وأصحابه خير تمثيل» م س، ص ١٧٠.

(٩) حسن البنا، خطواتنا الثانية. . . . . . ، مجلة النذير ـ ١ ـ ١ ـ ٣٠ ربيع الأول ١٣٥٧ هـ.

(١٠) حسن البنا، رسالة التعاليم، مجموعة الرسائل، م س ذ، ص ٣٩٠.

ويفسر البنا معنى أن «الإسلام دين ودولة» فيقول: «معنى هذا التعبير بالقول الواضح؛ أن الإسلام شريعة ربانية جاءت بتعاليم إنسانية وأحكام اجتماعية وُكِّلَت حمايتها ونشرها والإشراف على تنفيذها بين المؤمنين بها وتبليغها للذين لم يؤمنوا بها إلى «الدولة» (. . .) وإذا أهملت شرائع الدولة هذه المهمة لم تعد دولة إسلامية، وإذا رضيت الجماعة أو الأمة الإسلامية بهذا الإهمال ووافقت عليه، لم تعد هي الأخرى أمة إسلامية مهما ادعت ذلك بلسانها»(١١).

إن هذا الاقتباس الأخير يقودنا إلى الإمساك بجوهر «مفهوم الدولة» المضمر في كثير من عبارات البنا التي عبّر بها عن مفهومه العام لما هو الإسلام. ويمكن صياغة هذا المفهوم في القول بأن الدولة وسيلة أو أداة، وليست غاية في ذاتها؛ إنها ـ بعبارة أخرى ـ وسيلة في صورة كيان (تنظيم اجتماعي)، ولكنها وسيلة لازمة وأداة لا غنى عنها لتحقيق مثالية الإسلام بصفة عامة ـ والسياسية بصفة خاصة ـ في الحياة الدنيا. والدولة طبقاً لهذا التصور لها وظيفة يحددها الإسلام ـ الذي استوجبت طبيعته وجودها ـ، من حيث الأصل ـ يتم في إطارها تنفيذ أحكامه وتبليغ دعوته ومراعاة شرائعه، وما لم تلتزم الدولة بتحقيق تلك المهمة تصبح ـ حسب ما عبّر عنه البنا صراحة ـ «دولة غير إسلامية»(١٢).

وتعبّر الفقرة السابقة عن خلاصة رؤية البنا التي يمكن استخلاصها من كافة العبارات التي تناول فيها الدولة ـ من حيث هي قضية نظرية (مفهوم) ـ في علاقتها بمفهوم الإسلام الشامل. وفي رأينا أن «الدولة» التي يوجبها الإسلام ـ هذا الإيجاب الذي أكد عليه البنا ـ دوماً لا يمكن أن توصف إلا بأنها «دولة إسلامية».

والسؤال الآن هو: إلى أي مدى يتفق، أو يختلف مفهوم الدولة ـ من حيث أصله وجوهره ـ الذي أدى بنا منطق تفكير البنا إلى استنتاجه على النحو السابق عن مفهومها المعبَّر عنه بصياغات مختلفة في تراث الفكر الإسلامي والسياسي منه

(١١) حسن البنا، معركة المصحف: أين حكم الله؟ جريدة الإخوان المسلمين اليومية ـ ٦٢٧ ـ ٣ ـ ٧ رجب ١٣٦٧ ـ ١٦ مايو ١٩٤٨.

(١٢) المصدر السابق نفسه.

بصفة خاصة؟ وبطبيعة الحال، فإن المجال لا يتسع للإجابة من خلال إجراء مقارنة تفصيلية. ويمكن القول بإيجاز شديد، أن أصل وجوهر مفهوم الدولة على النحو المبينّ لدى البنا، لا يختلف عن تصور أصله وجوهره في تراث الفكر الإسلامي، اللهم إلا من حيث الصياغات وقوالب التعبير التي تقتضيها دائماً طبيعة السياق الزماني والإطار المكاني، أما المضمون فثابت إلى حد كبير. فالدولة لدى كل من المتكلم، والفقيه، والفيلسوف ـ وثلاثتهم من يمثلون أقطاب التفكير والتنظير للدولة الإسلامية في تاريخها الطويل، كل حسب منهجه ووفقاً لطبيعة الحقل المعرفي الذي تخصص فيه ـ ثلاثتهم يجمعون ـ رغم اختلافهم في أمور كثيرة أخرى ـ على أن الدولة «الإسلامية» ليست واجبة لذاتها، وإنما هي واجبة لغيرها؛ أي أنها أداة ووسيلة وليست غاية.

وبكلمات مختصرة يمكن القول أن المنطق الذي يوحد النظر ـ على هذا النحو ـ إلى مفهوم الدولة الإسلامية ـ من حيث أصله وجوهره ـ منطق بسيط للغاية مؤداه: أنه إذا كان الله جل شأنه قد خلق الخلق أجمعين لعبادته، والكدح الدائم لملاقاته، بعد الانتقال إلى الآخرة، فإن هذه الحياة الدنيا ـ بكل ما فيها ـ إن هي إلا معبرة ـ (وسيلة) للمرور إلى الآخرة، فهي مؤقتة ولكن لا بد منها، ولا تخرج «الدولة» كأحد أشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي للحياة، عن هذا الحكم.

وإذا كان مفهوم الدولة منبثقاً من الإسلام من حيث الأصل، على نحو ما تقدم بيانه، فإن النتيجة المنطقية لذلك هي أن تصطبغ الدولة بصبغة الأصل الذي أوجبها، ويتضح هذا في جانبين تناولهما البنا، في مواضع متفرقة من كتاباته، الأول يمكن أن نطلق عليه «مبادىء التصور النظامي للدولة» والثاني «يتعلق بالخصائص الأساسية لمفهومها».

ثانياً: مبادىء التصور النظامي للدولة الإسلامية

يرى البنا أن الدولة الإسلامية تقوم على ثلاثة مبادىء أساسية تشكل في مجموعها محور وجودها السياسي، هذه المبادىء هي العدالة والحرية والجهاد، يقول البنا:

«فالعدل في الإسلام أساس الأحكام»: ﴿إن الله يأمُركم أن تُؤَدّوا الأمَانَاتِ إلى أهْلِهَا وَإذا حَكَمْتُم بينَ النَّاسِ أنْ تَحْكُمُوا بالعَدْل﴾ [سورة النساء: من الآية ٥٨]. ويقول تعالى: ﴿إنْ الله يَأْمُرُ بالعدْل والإحْسان﴾ [سورة النحل من الآية ٩٠]. ويقول تعالى: ﴿وَإذا قُلْتُم فاعدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾[13] [الأنعام: من الآية ١٥٢].

أما الحرية: «فلا يتصور الإسلام أبداً دولته تحت حكم غيرها، أو أرضه تحت سلطان أجنبي عنها» ﴿ولِلَّهِ العِزَّةُ ولِرَسُولِه وللمُؤْمِنين﴾ [سورة المنافقون: من الآية ٨]. ويقول تعالى: ﴿يا أيُّها الَّذِين آمَنُوا أطِيعوا الله وأَطِيعُوا الرسول وأولِي الأمْرِ منكُم﴾ [سورة النساء: من الآية ٥٩][14].

وأما الجهاد: فيؤكد البنا أنه أصل من الأصول التي تقوم عليها الدولة الإسلامية، ويستدل بقول الله تعالى ﴿وَأَعِدّوا لهم ما استَطَعْتُم من قُوةٍ ومِنْ رِبَاطِ الخَيْلِ تُرْهِبُون بِهِ عَدُوَّ الله وعَدُوَّكم﴾ [سورة الأنفال: من الآية ٦٠].

ويقول: «ولَنْ تقوم دولة بغير كفاح ولن تصان حرية بغير سلاح»[15] ولا بد من التشديد مع البنا ـ في مجال الحديث عن الجهاد ـ على مركزية هذا المبدأ (الأصل) باعتباره فريضة ملزمة لا يتوجه خطاب التكليف بها إلى كل مسلم بصفته الفردية فحسب، وإنما يتوجه أيضاً إلى الدولة الإسلامية باعتبارها إطاراً نظامياً للتعبير عن إرادة الأمة كلها، وأداة لتحقيق مثاليتها السياسية التي نص عليها القرآن والسنّة[16].

---

(١٣) حسن البنا، حديث الجمعة: ذكرى جريدة الإخوان المسلمين اليومية، ـ ٢٢٨ ـ ١ ـ ٨ ربيع الأول ١٣٦٦ ـ ٣٠ يناير ١٩٤٧.

(١٤) المصدر السابق، المقال المشار إليه نفسه.

(١٥) السابق نفسه.

(١٦) انظر: حسن البنا، رسالة الجهاد، ضمن مجموعة الرسائل، م س ذ، ص ٢٧٣ ـ ص ٢٩١ حيث يعبر البنا عن المعنى الذي استخلصه الباحث، انظر المصدر نفسه بصفة خاصة ص ٢٧٣ وص ٢٨٦، ص ٢٩١ وسوف يتم تناول الجهاد باعتباره وظيفة من وظائف الدولة الإسلامية في علاقتها الخارجية.

ولئن كانت المبادىء الثلاثة السابقة ـ حسب تصور البنا ـ هي بمثابة القواعد النظامية لمفهوم الدولة الإسلامية، فإن السؤال الذي تتعين إثارته، في هذا الموضع هو: ما هي صلة هذا التصور في جملته، بالنظرية السياسية الإسلامية في جانبها المتعلق بفقه الدولة؟

إن الإجابة على هذا السؤال تتطلب ـ على الأقل ـ ضرورة الوقوف على خلاصة ما قدمه الفقه السياسي الإسلامي بهذا الخصوص. ورغم كل التحفظات، بل والطعون، المتوقع إثارتها بصدد تقديم خلاصة من هذا النوع، فإنه يمكن القول بأن الفقه السياسي الإسلامي بصفة عامة قد نظر إلى القيم الثلاث (العدالة ـ الحرية ـ الجهاد) باعتبارها تشكل منظومة مترابطة يتم ـ من خلال الترجمة العملية لما اشتملت عليه مضامينها ـ نقلُ مفهوم الدولة الإسلامية من مستوى التجريد المثالي، إلى مستوى التحقيق الواقعي، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، فإن قيمة العدالة في الفقه السياسي الإسلامي ومختلف تطبيقاته كانت دوماً هي «القيمة السياسية العليا التي تكملها وتنبع منها القيم السياسية الأخرى كالحرية والمساواة»[١٧]، وعلى أساسها تتم عملية «الترتيب التصاعدي»[١٨] لتلك القيم نفسها.

وفي ذلك الإطار، فإن غياب قيمة «العدالة» في أيٍّ من أبعادها معناه أن يصير وصف الدولة بـ «الإسلامية» موضع نظر، بل وتنتفي صفتها الإسلامية نهائياً إذا غابت عنها العدالة غياباً كاملاً، هذا من جانب. ومن جانب آخر، فإن غياب قيمة الحرية معناه أن تفقد «الدولة الإسلامية» الجوهر الذي يقوم عليه نظامها السياسي، ألا وهو مبدأ الشورى الذي لا يتصور تحقيقه إذا غابت الحرية في نطاق التعامل بين السلطة والمجتمع. ومن جانب ثالث، فإن تخلّي الدولة عن الجهاد وهو ـ وظيفة أساسية من وظائفها ـ أو بعبارة أدق، أداة رئيسية

---

(١٧) انظر: شهاب الدين ابن أبي الربيع، سلوك المالك... في تدبير المهالك، تحقيق د. حامد ربيع (القاهرة: دار الشعب ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣).

(١٨) المرجع السابق جـ ١/ص ١٩٨. حيث يؤكد الدكتور حامد ربيع محقق الكتاب على أن «القيمة العليا تسمح ببناء النظام التصاعدي للقيم السياسية».

لتحقيق وظيفة أساسية من وظائفها ـ معناه أيضاً، أن تفقد الدولة واحدة من أهم خصائصها وهي صفة «العالمية»، إذ لا يتصور الوصول إلى تحقيق تلك «العالمية» إلا ويكون الجهاد هو الأداة التي تحكم بقية أدوات تعامل الدولة الإسلامية في النطاق الخارجي.

وتعبّر الفقرة السابقة ـ إلى حد كبير ـ عن خلاصة مكثف لمحاور الفقه السياسي الإسلامي الأساسية في جانبها المتعلق بمثالية الدولة وقيمها النظامية. ومنها يتضح أن حسن البنا بتقريره للقيم الثلاث (العدالة ـ الحرية ـ الجهاد) إنما يقوم بإحياء قيم ومبادىء عريقة في تراث ذلك الفقه. ومن المنطقي القول بأن قيامه بإعادة إحياء تلك القيم في سياق المرحلة التي عاصرها، كان من شأنه أن يؤدي به إلى الاصطدام بالسلطة السياسية التي تولت إدارة الدولة القومية الحديثة بالمفهوم الأوروبي.

وقد وقع الصدام المشار إليه في صور متعددة نظرياً وعملياً، على نحو ما كشفت عنه الممارسة السياسية لجماعة الإخوان المسلمين بصفة خاصة أثناء الحرب العالمية الثانية وفي أعقابها. ولا يمكن فهم دوافع وأشكال وأهداف هذا الصدام دون ردها إلى التعارض الأصيل بين مبادىء المثالية السياسية التي تحكم نموذج الدولة الإسلامية الذي دعا إليه البنا، وبين تلك التي تحكم نموذج الدولة الوطنية (الحديثة) التي صارت لها قوة الأمر الواقع، وسوف تزداد هذه الخلاصة وضوحاً بعد تناول خصائص «الدولة» طبقاً للتصور الإسلامي، وعلى النحو الذي كان البنا دائم التذكير به.

ثالثاً: خصائص الدولة الإسلامية

يترتب على القول بأن أصل مفهوم الدولة الإسلامية مشتق من الإسلام ذاته، أن تتسم هذه الدولة في خصائصها بخصائص الإسلام كدعوة عالمية. ويمكن استخلاص ثلاث خصائص أساسية كان البنا يعبر عنها بعبارات متعددة في مناسبات مختلفة، وهذه الخصائص هي:

١ ـ إنها **«دولة دعوة»**: وقد عبّر البنا عن ذلك بعبارات كثيرة منها قوله:

«إن الدعوة أساس الدولة، والدولة حارس الدعوة، وهما معاً قوام الحياة الإنسانية الصحيحة المستقيمة»(١٩). ويستوي وصف الدولة الإسلامية في أحد خصائصها بأنها «دولة دعوة» ـ طبقاً لمنطق البنا ـ مع وصفها بأنها «دولة رسالة»، وفي كلا الحالين فهو وصف أكثر دقة من وصفها بأنها «دولة فكرة» فضلاً عن وصفها بأنها «دولة أيديولوجية»(٢٠)، إذ تُغني ركاكة اللفظ الأجنبي عن الالتفات إليه. ويبقى وصف الدولة الإسلامية بأنها «دولة دعوة ـ رسالة» أكثر تعبيراً عن حقيقة ارتباطها بالعقيدة الإسلامية؛ هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإن التسليم مع البنا بدولة الدعوة «الرسالة»، يؤدي إلى هدم ركنين من أركان «نظرية ثلاثية أركان الدولة»(٢١) التي صاغها الفكر السياسي الغربي، وكان يجري ـ وما زال ـ تقليدها في البلدان الإسلامية ـ وبيان ذلك أنه إذا كانت الرسالة (الدعوة) الإسلامية هي «صبغة»(٢٢) الدولة، وكانت هذه الرسالة من حيث الأصل «عالمية»، فإنه يتعذر قبول قيام دولة إسلامية على أيٍّ من أركان تلك النظرية بالمضمون الذي عرفته أوروبا. فحيث يشير أحد أركانها إلى إقليم من الأرض محدد جغرافياً، يؤكد منطق العالمية الإسلامية ـ في المقابل ـ على أن نطاق الدولة الإسلامية هو الأرض (المعمورة) كلها لا جزء منها؛ وحيث أن

---

(١٩) حسن البنا، آمال الدعوة الإسلامية في عهد الفاروق، جريدة الإخوان المسلمين اليومية ـ ٢٧٨ ـ ١ ـ ٢٠ ربيع الأول ١٣٦٦ ـ ١١ فبراير ١٩٤٧..

(٢٠) انظر وقارن: فتحي عثمان، **دولة الفكرة التي أقامها رسول الله عقب الهجرة: تجربة مبكرة للدولة الايديولوجية في التاريخ** (القاهرة: مكتبة وهبة. ب.ت) ص ٢١ ـ ص ٢٥.

(٢١) انظر محاولة جيدة لنقد تلك النظرية: خليل الجزائري، نقد نظرية ثلاثية أركان الدولة في مراجع القانون الدستوري العربية، دراسة منشورة في: (الطريق، دورية تصدر من بيروت) العدد الرابع السنة السادسة والأربعون، سبتمبر ١٩٨٧ (ص ١٧٦ ـ ص ١٩٦) مع ملاحظة أن محاولة خليل الجزائري تنطلق من منطلق النظرية الماركسية، ومن ثم فإنه لم يتوصل ـ بعد نقده الجيد ـ إلى طرح تصور بديل يختلف عن جوهر النظرية التي انتقدها (انظر اقتراحاته بالدراسة نفسها ص ١٩١ ـ ص ١٩٦).

(٢٢) حسن البنا، معركة المصحف: أين حكم الله؟ (جريدة الإخوان المسلمين اليومية العدد ٦٢٧ السنة الثالثة ٧ رجب ١٣٦٧ ـ ١٦ مايو ١٩٤٨)، حيث يعبر عن مجمل خصائص الدولة الإسلامية بلفظة «صبغة»، وهي تعبير قرآني في مثل قوله تعالى **﴿صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة...﴾**.

«الشعب» أو «الأمة» يعدّ ركناً آخر يتم تحديده على أساس الانتماء لعرقٍ أو جنس ـ أو على أساسهما معاً ـ نجد أن أساس تحديده بالنسبة للدولة الإسلامية هو الانتماء للإسلام نفسه كدين، فحسْبُ الفرد أن يكون مسلماً ـ من أي جنس أو لون ـ ليصبح من رعايا الدولة الإسلامية، ويؤدي منطق العالمية هنا أيضاً إلى القول بأن البشر أجمعين يدخلون بالقوة ـ وإن لم يكن بالفعل ـ تحت سلطان الدولة الإسلامية.

وطبقاً لتصور البنا، فإن التسليم بأن الدولة الإسلامية «دولة دعوة» هو «نزول على حكم الله» وهو وحده الذي يميّزها عن سائر الدول، ويعبّر البنا عن ذلك بوضوح شديد في قوله: «المقصود بحكم الله في الدولة أن تكون دولة دعوة، وأن يستغرق هذا الشعور الحاكمين مهما علت درجاتهم، والمحكومين مهما تنوعت أعمالهم، وأن يكون هذا المظهر صبغة ثابتة للدولة توصف بها بين الناس (. .) وتصدر منها في كل التصرفات وترتبط بمقتضياتها في القول والعمل»[٢٣]، وبذلك يرفض البنا نموذج الدولة الأوروبية في تطبيقاتها الحديثة، وبالأولى يرفض أن تقوم دولة تقلدها في المجتمع الإسلامي، وهذا ما يؤكده قوله: «في العالم دولة اسمها الاتحاد السوفيتي لها مبدأ معروف ولون معروف ومذهب معروف نحن لا نأخذ به، ولا ندعو إليه (. . .) وقد أرادت إنجلترا وأمريكا تقليدها فادّعتا أنهما تصطبغان بالدعوة إلى شيء اسمه الديمقراطية، وإن اختلف مدلوله بمختلف المصالح والمطامع والظروف والحوادث»[٢٤]. ويخلص البنا إلى رفض تلك النماذج ـ كما سبقت الإشارة ـ ويدعو إلى ضرورة التمسك بمفهوم «دولة الدعوة» فيقول: «إنه متى وجد هذا المعنى وارتبطت الدولة بهذا الاعتبار واصطبغت بهذه الصبغة فستكون النتيجة ولا شك تمسك الحاكمين بفرائض الإسلام واتصافهم بآدابه وكمالاته، ثم صدور كل التشريعات وخضوع كل النظم الاجتماعية في الدولة لتوجيهاته وأحكامه، فيتحقق حكم الله فردياً واجتماعياً ودولياً، وهو المطلوب»[٢٥].

---

(٢٣) حسن البنا، المصدر السابق، المقال نفسه.

(٢٤) المصدر السابق، المقال نفسه.

(٢٥) المصدر السابق نفسه.

٢ ـ **أنها دولة عالمية**: وقد تبين من تحليل الخصيصة السابقة، أن عالمية الدولة الإسلامية تفرضها الدعوة (الرسالة) التي تصطبغ بها الدولة في كل شيء. وللعالمية في ذهن البنا ثلاثة أبعاد، كان دائم التأكيد على كل منها في موضعه، أولها يتصل بوظيفة من وظائف الدولة الإسلامية، وهي نشر الدعوة وتنظيم عملية الجهاد. وثانيها يتعلق بقضية الهوية حيث يصير مفهوم الأخوة الإسلامية محوراً أساسياً لتوحيد البشرية كلها تحت راية الإسلام، أو كما يقول البنا: «إنها عالمية لأنها موجهة إلى الناس كافة لأن الناس في حكمها إخوة»[٢٦] وثالثها يرتبط بغاية «الدولة» وهي التمكين لتحقيق مثالية الإسلام السياسية حتى «يسعد العالم بتعاليم الإسلام»[٢٧]، و«يتعرف الناس إلى ربهم، ويستمدوا من فيض هذه الصلة روحانية كريمة تسمو بأنفسهم عن جمود المادة الصمّاء وجحودها إلى الإنسانية الفاضلة وجمالها»[٢٨]. وهذا مغزى تأكيد البنا على أن الإسلام دعوة «ربانية عالمية» ـ وبهذا المعنى دعا المسلمين إلى «أن يعتقدوا الإسلام على حقيقته ديناً ودولة وخلافة من الله للمسلمين في أمم الأرض أجمعين»: **﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُم أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيكُم شَهِيداً﴾** [البقرة: ٤٣][٢٩].

ولكن ما الذي يعنيه إصرار البنا على «عالمية الدعوة» ومن ثم «الدولة الإسلامية» في وقت لم يعد فيه للدولة الإسلامية وجود، حتى ولو كان شكلياً؟ قد يكون هذا الإصرار ـ في رأي البعض تحليقاً في الخيال وتعبيراً عن عقم تصور البنا على ضوء حقائق الواقع[٣٠]. أما نحن، فنرى أن سعة الخيال السياسي أمر لا غنى عنه بالنسبة للمفكر فضلاً عن المصلح الاجتماعي هذا من جانب، ومن

---

(٢٦) حسن البنا، دعوتنا في طور جديد، مجموعة الرسائل، ص ١٢٥.
(٢٧) حسن البنا، الإخوان المسلمون تحت راية القرآن، مجموعة الرسائل ص ١١٦.
(٢٨) حسن البنا، دعوتنا في طور جديد، مجموعة الرسائل ص ١٢٥.
(٢٩) حسن البنا، المؤتمر السادس، مجموعة الرسائل، ص ٣٢٦، وانظر أيضاً حيث يؤكد المعنى نفسه: حسن البنا، بين الأمس واليوم، م س ذ، ص ١٤٧.
(٣٠) انظر حيث يعبر عن هذا الرأي: مجيد خدوري، الاتجاهات السياسية في العالم العربي (بيروت: الدار المتحدة للنشر ١٩٨٥)، ص ٩٩.

جانب آخر، فإن البنا لم يكن ينطلق في تصوراته من محض خياله، وإنما كان يستمدها مباشرة من نصوص القرآن والسنّة ويستخلصها أحياناً من عظة التاريخ، ثم إن تأكيده على ضرورة تحقيق هدف الدولة الإسلامية العالمية، كان يعبّر به عن جوهر المثالية السياسية الإسلامية في جانبها المتعلق «بالدولة»، بعد أن رفض المثالية الغربية المضادة لها، ومن ثم فقد كان يسعى لتِثبيت «المثل الأعلى» لمفهوم الدولة الإسلامية في الأذهان، في وقت كان دعاة التغريب يدعون ـ صراحة أو ضمناً ـ للأخذ بمفهوم الدولة الحديثة نقلاً عن أوروبا، ليس فحسب وإنما يعلقون مستقبل الأمة بالغرب.

٣ ـ أنها دولة محكومة بسلطان الشريعة، وموحدة السلطة وليست دينية: وقد كان يهدف، بالتأكيد على هذه المعاني، إلى دحض آراء الاتجاه التغريبي التي كانت تدعو إلى معاملة الإسلام في علاقته بالدولة بالطريقة نفسها التي عاملت بها أوروبا المسيحية (الكنيسة) في علاقتها بالدولة. فطبقاً لما يراه البنا، لا يمكن إجراء مقارنة بين هذا وذاك. وبيان ذلك كالتالي:

أ ـ أن الدولة ـ حسب رأيه ـ : «تقوم على قواعد النظام الاجتماعي القرآني (. . .) تؤمن به إيماناً عميقاً وتطبقه تطبيقاً دقيقاً وتنشره في العالمين»[٣١]، ومعنى هذا أنها تصبح أداة في خدمة رسالة الإسلام، وليس العكس[٣٢]، كما حدث في عصور أوروبا الوسطى عندما أقحمت المسيحية في السياسة لخدمة أغراض الدولة، الأمر الذي أدى إلى هيمنة رجال الكنيسة وتسلط طبقتهم كما هو معروف. ومن ثم رفض البنا رفضاً باتاً أية مشابهة بين الإسلام كمنهج شامل، وبين ما صارت إليه العلاقة بين الدين والدولة في أوروبا[٣٣].

---

(٣١) حسن البنا، بين الأمس واليوم . . . ، مجموعة الرسائل، ص ١٤٧.

(٣٢) من الممكن بطبيعة الحال أن يصبح «الإسلام في خدمة الدولة» عندما ينقلب الحكم فيها إلى ملك عضوض ويضيع جوهر الخلافة، وعلى حد تعبير عبد الله العروي أنه: «تحت ظل الخلافة، تخدم الدولة أهداف الشريعة» انظر رغم اختلاف الباحث معه في كثير من آرائه: عبد الله العروي، مفهوم الدولة (المغرب الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ١٩٨١) ص ١٠٤.

(٣٣) لمعرفة تفاصيل رأي البنا بهذا الخصوص انظر: حسن البنا، هذه الثلاثة من أركان الإسلام، م س ذ.

ب ـ أنه رغم تأكيده على خضوع الدولة لسلطان ومقاصد الشريعة، لم يكن يعني أن يصبح لعلماء الإسلام سلطة خاصة بهم تكون فوق سلطة الدولة أو حتى بجوارها، بل على العكس يؤكد بوضوح على أن السلطة في الدولة الإسلامية «سلطة واحدة لا تتعدد»[٣٤] ويقول في موضع آخر:

«ليست هناك سلطة في الإسلام غير سلطة الدولة تحمي تعاليم الإسلام وتقود أمته إلى خير الدين والدنيا معاً. ولا يعرف الإسلام ما ظهر في أوروبا بعد ذلك من تنازع السلطة الروحية والزمنية ومن خلاف بين الدولة والكنيسة. .»[٣٥].

ويبدو أن تأكيد البنا على وحدة السلطة في الدولة الإسلامية يرجع إلى سببين رئيسيين: الأول، هو رغبته في مواجهة ودحض آراء الاتجاه التغريبي، التي تنظر إلى الإسلام نظرة أوروبا إلى المسيحية في عصورها الوسطى وما حدث هناك من صراع بسبب ازدواجية السلطة انتهى بضرورة الفصل بين الدين والدولة، وكانت آراء طه حسين بهذا الصدد موضع نقد حسن البنا نقداً مفصلاً[٣٦]. أما السبب الثاني، فهو يتمثل في محاولته إعادة إحياء أحد عناصر المثالية السياسية التي عبّر عنها الفكر السياسي الإسلامي عبر مراحله التاريخية المختلفة، وهذا العنصر هو ربط شرعية واستمرارية الدولة بشرط وحدة السلطة فيها[٣٧].

---

(٣٤) حسن البنا، منبر الجمعة، جريدة الإخوان المسلمين اليومية ـ ٦ ـ ١ ـ ٨ جمادى الآخرة ١٣٦٥، ١٠ مايو ١٩٤٦.

(٣٥) حسن البنا، دين وسياسة، جريدة الإخوان المسلمين اليومية ـ ٧ ـ ١ ـ ١٠ جمادى الآخرة ١٣٦٥/ ١٢ مايو ١٩٤٦.

(٣٦) انظر التفاصيل في: حسن البنا، هذه الثلاثة من الإسلام، مجلة التعارف على مبادىء الإخوان المسلمين ١٩٤٠، وهو مقال في مجمله رد على د. طه حسين.

(٣٧) لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع انظر:

ـ سعيد بنسعيد، **الفقه والسياسة: دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي** (بيروت: دار الحداثة، الطبعة الأولى ١٩٨٢) ص ١٨، ص ١٣٢ انظر أيضاً:

ـ أبو بكر بن العربي، **العواصم من القواصم**، تحقيق وتعليق محب الدين الخطيب (القاهرة: دار الكتب السلفية. الطبعة الأولى ١٤٠٥) ص ٢٢١ ـ ص ٢٣٢ أيضاً ص ٢٣٧، ص ٢٣٨ حيث يؤكد المعنى نفسه.

ج ـ أن «الدولة الإسلامية»، في اعتقاد البنا، لا يمكن أن تكون «ثيوقراطية» بالمعنى الذي عرفته أوروبا، وذلك لسبب بسيط يشرحه ويوجزه في قوله بأن «طبيعة الدين الأوروبي، وهيمنة رجاله على الدولة والعلم، والنضال الطويل بين نواحي الحياة الأوروبية المختلفة» كلها «معانٍ لا تنطبق على الإسلام الحنيف»[٣٨]، ومن ثم يستحيل أن تظهر في الدولة الإسلامية طبقة مثل طبقة رجال الدين المسيحي (الإكليروس)، وهذا ما دفع البنا لأن يؤكد على أن «رجال الدين غير الدين نفسه»[٣٩]. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن النظام السياسي الإسلامي، لا تُستمد سلطة الحكم فيه من الله وإنما من الأمة مباشرة. فالأمة، في رأي البنا، هي «مصدر السيادة أو صاحبة السلطة»[٤٠] ومن ثم لا مجال أمام أي فئة أو طبقة لادّعاء سيادتها أو ممارستها استناداً إلى ما يسمى «بالحق الإلهي». ومن الخطأ، الخلط في هذا السياق، بين القول بأن الأمة في الإسلام هي صاحبة السلطة ـ كما يؤكد البنا ـ وبين ما يعنيه القول بأن «الحاكمية لله» فمفهوم الحاكمية ـ فضلاً عن أنه لم يرد بنصّه أبداً منسوباً للبنا ولا في كتاباته ـ فإنه لا يمكن التوسع في مضمونه إلى الحد الذي يلغي سيادة الأمة وسلطتها في اختيار وعزل الهيئة الحاكمة، وإلا لما اختلف الحال عن معنى «الثيوقراطية» وهو ما يرفضه الإسلام رفضاً تاماً.

إن ما سبق يدفعنا إلى التأكيد على أنه لكي يتم التعبير بدقة عن حقيقة الدولة في الإسلام، فلا بد من وصفها بأنها «دولة إسلامية»، وما عدا ذلك من الصفات يؤدي بالضرورة إلى التشويه والتحريف سواء بقصد أو بدون قصد.

---

(٣٨) حسن البنا، هذه الثلاثة من الإسلام. . ، م س ذ.

(٣٩) حسن البنا، نحو النور، ضمن مجموعة الرسائل، ص ٨٦، ص ٨٧.

(٤٠) انظر على سبيل المثال حيث يؤكد هذا المعنى بما لا يدع مجالاً لأي تأويل آخر:
ـ حسن البنا، الى الطلاب: ألقيت في مؤتمر طلبة الإخوان المسلمين (المحرم ١٣٥٧ هـ)، ضمن مجموعة الرسائل، (م س ذ)، ص ٣١٣، ص ٣١٥.
ـ حسن البنا، الإسلام سياسة وحكم: الإسلام والأقليات والأجانب، جريدة الإخوان المسلمين النصف شهرية ـ ١٥ ـ ٤ ـ ٢٠ ربيع الآخر ١٧٦٥ ـ ٢ أبريل ١٩٤٦.
ـ حسن البنا، معركة المصحف: أين حكم الله؟ (م س ذ).

ولهذا حرص البنا على نفي أية صلة للإسلام بمفهوم «الدولة الدينية»[٤١] كما عرفته أوروبا، وفي الوقت نفسه حرص على تثبيت معنى «الدولة الإسلامية» بالخصائص السابق بيانها.

رابعاً: وظائف الدولة الإسلامية

يمكن التمييز بين أربع وظائف، تصورها البنا للدولة الإسلامية، باعتبارها دولة رسالة (عقيدة إلهية)، تستمد شرعيتها من خضوعها لأحكام ومقاصد الشريعة، لتكون ـ أي الدولة ـ أداة لتحقيق المثالية الإسلامية تحقيقاً عملياً. وهذه الوظائف كالتالي:

الوظيفة الأولى، وهي القيام ببناء نظام سياسي يجسد عملياً قيم ومبادىء المثالية الإسلامية، وقد أشار البنا إلى ذلك من خلال تبسيطه للمثالية الإسلامية في صورة «هيكل مبني على دعائم أربع، ومحمي بسورين عظيمين» على حد تعبيره، أما الدعائم الأربع فهي: «العقيدة الصافية» و«العبادة الصحيحة» و«الوحدة التي تجمع الأمة» و«التشريع العادل المستمد من كتاب الله لا المستمد من الأهواء». وأما السوران فهما: «الحكومة الإسلامية التي تقوم على حراسة الناس في دينهم ودنياهم» و«الجيش، لحفظ استقلال الأمة والدفاع عن حوزتها»[٤٢].

وتلك الصور التي يبسط البنا فيها عناصر المثالية السياسية الإسلامية، لا يمكن ـ كما هو واضح ـ تحقيقها عملياً إلا في إطار «الدولة» و«بالدولة» في الوقت نفسه، لا باعتبار أن الدولة سلطة للإكراه وإنما كأداة للضمان والأمن لتمكين

---

(٤١) رغم وضوح هذا الأمر تماماً لدى البنا إلا أن بعض الدراسات تصر على أنه ـ والإخوان بصفة عامة ـ ينادي «بالسلطة الدينية» و«الحكم الديني» ومن ثم «الدولة الدينية». انظر حيث تختلف معها:

ـ إسحق موسى الحسيني، الإخوان المسلمون ـ كبرى الحركات الإسلامية (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ب ت)، ص ١٦٤ ـ ص ١٦٨.

ـ رفعت سيد أحمد، الدين والدولة والثورة (القاهرة: الدار الشرقية، ١٤٠٩ ـ ١٩٨٩) ص ٧٠، ٧١.

(٤٢) حسن البنا، نظرات في إصلاح النفس والمجتمع، م س ذ، ص ١٩٢ ـ ص ١٩٤.

المسلم من تحقيق الكمال الممكن في ممارسته السياسية الإسلامية.

وبالنظر في عناصر المثالية التي حرص البنا على تثبيتها في الأذهان، يتضح ـ على ضوء خصائص المرحلة التي عاصرها ـ أنها تقود في نهاية الأمر إلى لفت أنظار المخاطبين إلى مدى خروج[٤٣] نظام الدولة القائمة (الدولة الليبرالية في التطبيق المصري) عن أصول المثالية الإسلامية من ناحية، كما تهيء وتشحذ الهمم لمواجهة الاحتلال الذي لم يكن يخفى على أحد أنه يقوم بدور رئيسي في هدم أركان تلك المثالية الإسلامية، من ناحية أخرى.

أما الوظيفة الثانية، فهي تحقيق العدالة، باعتبارها القيمة العليا في النظام السياسي الإسلامي. ويستند البنا في تقرير هذه الوظيفة إلى آيات من القرآن الكريم تحضّ على إقامة العدل «حتى يسود كل أفراد الأمة»[٤٤] ويتسع مفهوم العدالة هنا ليشمل ـ في نظر البنا ـ الفرد والأسرة والدولة والمجتمع الدولي بأسره. ويؤكد على دور أو وظيفة «الدولة» في تحقيق وضمان العدالة على كافة المستويات المذكورة فيقول: «إن ميزان عدالة الدولة هو القانون العادل الرحيم... الذي يحدد حدود الحاكم والمحكوم، ويأخذ من الظالم للمظلوم، ويقيم العدالة بين الأفراد والجماعات والهيئات والطبقات؛ ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨]، فإذا لم يكن للدولة ميزان ـ للعدالة ـ أو سخر ميزانها في غير ما وضع له عمّت الفوضى واضطرب النظام»[٤٥].

---

(٤٣) أشار البنا في مواضع أخرى كثيرة إلى هذا الخروج صراحة عن مبادىء وأصول المثالية الإسلامية السياسية، انظر على سبيل المثال ـ حسن البنا، تناقض جريدة الإخوان المسلمين اليومية ـ ١٢٩ ـ ١ ـ ٨ ذي القعدة ١٣٦٥ ـ ٣ اكتوبر ١٩٤٦. وفي هذا المقال ذكر ما نصه: «كل شيء في مصر ـ في الحياة العامة ـ يكاد يناقض ما جاء به الإسلام ويصطدم بما قرره من قواعد وأحكام».

(٤٤) حسن البنا، نحن والديمقراطية والأحزاب، جريدة الإخوان المسلمين اليومية ـ ٦٨ ـ ١ ـ ٢٣ شعبان ١٣٦٥/ ٢٢ يوليه ١٩٤٦.

(٤٥) حسن البنا، ميزان جريدة الإخوان المسلمين اليومية ـ ٧٣٠ ـ ٣ ـ ١٤ ذو القعدة ١٣٦٧ ـ ١٧ سبتمبر ١٩٤٨.

والتزام الدولة بإقامة العدل لا يقتصر فقط على المسلمين وبينهم، وإنما يقع على عاتقها إقامته أيضاً لكل مواطنيها من غير المسلمين، ويؤكد البنا في هذا المجال على القاعدة الشهيرة التي تقضي بأن «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»، وهذه القاعدة تشمل كافة المجالات ما عدا الأمور الخاصة بالعقائد وما يتعلق بها حيث ﴿لا إِكْرَاهَ في الدين﴾ [سورة البقرة: من الآية ٢٥٦][٤٦]. أما الأحكام المنظمة لشؤون الحياة بما يحقق العدالة بين الجميع ويضمن السعادة لهم فيقول البنا بصددها: «لا نقدم لهم ـ لغير المسلمين ـ هذه الأحكام على أنها دين يؤمنون به، أو عقيدة جديدة تخالف ما يعتقدون، ولكننا نقدمه على أنه قانون اجتماعي، تُحارب به الجريمة التي حرمتها كل الأديان، ويحقق ما جاءت به التوراة والإنجيل والكتب السماوية جميعاً، ولا يصطدم مع نص من نصوصها ولا يتعرض للمؤمنين بها في عقيدة ولا عبادة ولا عمل من الأعمال. فهل يكره أحد الإصلاح الاجتماعي الذي يحقق فعلاً ما يريده دينه.. لمجرد أنه ورد في القرآن..؟ ومن يكون المتعصب إذن في هذه الحال؟»[٤٧].

إن التزام الدولة بالعدل إزاء غير المسلم أيضاً لا يقتصر معناه على الجانب القانوني[٤٨] فقط، حيث الجميع أمام القانون سواء، وإنما يمتد ليشمل التزامها بتحقيق العدالة الاجتماعية التي تنتفي معها كل صور الاستغلال والظلم التي يولدها التفاوت الطبقي، «والإسلام لا يقرّ نظام الطبقات (...) وقد سوّى بين الناس ولم يقم للتفاضل في الدم ولا في الجنس.. ولا في الفقر والثراء وزناً، فالناس من هذا الوجه في نظر الإسلام سواء»[٤٩]. على حد تعبير البنا ـ ولا

---

(٤٦) انظر وجهة نظره بالتفصيل في رسالة: إلى الشباب وإلى الطلبة خاصة، ضمن مجموعة الرسائل، م س ذ، ص ١٠٥.

(٤٧) حسن البنا، معركة المصحف: القضاء والتشريع والمحكمة من حكم الله، جريدة الإخوان المسلمين اليومية ـ ٦٣١ ـ ٣ ـ ١١ رجب ١٣٦٧ ـ ٢٠ مايو ١٩٤٨.

(٤٨) انظر تأصيلاً لتمييز مفهوم العدالة الإسلامية عن مفهومها الغربي ومدى إلزامية هذا المفهوم للدولة الإسلامية: شهاب الدين ابن أبي الربيع: سلوك المالك ـ، م س ذ، جـ ١/ ص ٢٠٠ ـ ص ٢٠٢ من تعليقات الدكتور حامد ربيع.

(٤٩) حسن البنا، من الأدب العالمي، جريدة الإخوان المسلمين الأسبوعية ـ ١٥ ـ ٣ ـ ٢٣ ربيع الآخر ١٣٥٤ ـ ٢٣ يوليو ١٩٣٥.

يستثنى من ذلك غير المسلم، هذا من جانب. ومن جانب آخر، فالدولة ـ طبقاً لتصور البنا ـ ملتزمة بتحقيق العدالة الاقتصادية لكافة رعاياها بمعنى توفير حد الكفاف لهم دون تمييز بسبب اختلاف العقيدة أو غير ذلك(٥٠). وبهذا تصبح وظيفة تحقيق العدالة أكثر من كونها التزاماً قانونياً وخاصة تجاه رعايا الدولة غير المسلمين ويؤكد على ذلك بقوله: «إن الإسلام أوصى بغير المسلمين أفضل الوصية وجعلهم في كنف حماية ربانية وعدالة قرآنية دونها كل حماية سياسية»(٥١) فليس معنى أن الدولة الإسلامية دولة عقيدية أن تفرط في ذمة رعيتها غير المسلمة بل العكس هو الصحيح، حيث يصير من صلب التزامها العقيدي أن تحقق الأمن والعدالة للجميع.

والوظيفتان الثالثة والرابعة للدولة الإسلامية هما: «نشر الدعوة والجهاد» ولا تنفك إحداهما عن الأخرى. ولإزالة اللبس يحدد البنا ما يقصده بالجهاد بأنه «الفريضة الماضية إلى يوم القيامة... وما قصده الرسول ﷺ بقوله: «من مات ولم يغز ولم ينو الغزو مات ميتة جاهلية»(٥٢) وتبين الأهداف الخمسة التي يحددها البنا للجهاد، مدى الارتباط بينه وبين وظيفة نشر الدعوة من ناحية، وبينه وبين «العدالة» كقيمة عليا ووظيفة(٥٣) في الوقت نفسه، من ناحية أخرى. أما الأهداف الشرعية التي حددها فهي: .

١ ـ «رد العدوان والدفاع على النفس والأهل والمال والوطن والدين».

---

(٥٠) حسن البنا، مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي: النظام الاقتصادي، ضمن مجموعة الرسائل، م س ذ، ص ٢٦٢ ـ وانظر أيضاً: حسن البنا، مشرق الشمس، جريدة الإخوان المسلمين اليومية ٦١٩ ـ ٣ ـ ٢٧ جمادى الآخرة ١٣٦٧ ـ ٦ مايو ١٩٤٨.

(٥١) انظر نص كلمة المرشد العام حسن البنا بمناسبة زيارة أصحاب المعالي الوزراء للمركز العام ـ جريدة الإخوان المسلمين النصف شهرية ـ ١٨ ـ ١ ـ ٩ جمادى الآخرة ١٣٦٢ ـ ١٩٤٣/٦/١٢.

(٥٢) حسن البنا، رسالة التعاليم، مجموعة الرسائل، م س ذ، ص ٣٩٦ ـ انظر أيضاً رسالة: الإخوان المسلمون تحت راية القرآن، بالمصدر السابق، ص ١٢٠، ورسالة: دعوتنا في طور جديد، المصدر نفسه ص ١٣٢.

(٥٣) راجع ما سبق ص ٢٠٢ ـ ٢٠٤.

٢ ـ «تأمين حرية الدين والاعتقاد للمؤمنين الذين يحاول الكافرون أن يفتنوهم عن دينهم».

٣ ـ «حماية الدعوة حتى تبلغ الناس جميعاً ويتحدد موقفهم منها تحديداً واضحاً وذلك أن الإسلام رسالة اجتماعية إصلاحية شاملة تنطوي على أفضل مبادىء الحق والخير والعدل، وتوجه إلى الناس كافة فلا بد أن تزول من طريقها كل عقبة تمنع من إبلاغها، ولا بد أن يُعرف موقف كل فرد وكل أمة بعد هذا البلاغ..».

٤ ـ «تأديب ناكثي العهد من المعاهدين أو الفئة الباغية ـ على جماعة المؤمنين ـ التي تتمرد على أمر الله وتأبى حكم العدل والإصلاح».

٥ ـ «إغاثة المظلومين من المؤمنين أينما كانوا، والانتصار لهم من الظالمين»(٥٤).

ويؤكد البنا أن ما عدا تلك الأغراض «فإن الإسلام لا يجيز الحرب من أجلها بحال من الأحوال»(٥٥) ومن ثم يمكن القول أنه من خلال بلورته للأهداف المذكورة يضع إطاراً عملياً لممارسة ما يطلق عليه البعض «الوظيفة الحضارية للدولة الإسلامية»(٥٦)، تلك الوظيفة التي تتجسد فيها خاصية «عالمية الدعوة» و«عدالة الإسلام».

ويلاحظ أن البنا في تحديده للأهداف السابقة قد اعتمد أساساً على آيات قرآنية وبعض الأحاديث النبوية، وأحياناً يأتي بشواهد تطبيقية من التاريخ الإسلامي، والسؤال الهام هنا هو ألم يكن للواقع الذي عاشه البنا ـ بمتغيراته المختلفة ـ أثر في صياغة رأيه وتوجيهه بهذا الخصوص؟ إن الذي يبدو لنا من خلال كتاباته المتعددة حول هذا الموضوع هو أن متغيرات الواقع ـ خاصة غياب

---

(٥٤) حسن البنا، السلام وحكمة مشروعية القتال في الإسلام، مجلة الشهاب، العدد الرابع، غرة ربيع الآخر ١٣٦٧ ـ فبراير ١٩٤٨.

(٥٥) المصدر السابق، المقال نفسه.

(٥٦) صاحب هذا التعبير هو الدكتور حامد ربيع، ولمزيد من التفاصيل انظر: سلوك المالك (م س ذ) ٢/ جـ هامش ص ٢٢٢، ص ٢٢٣ ـ حيث يخلص إلى القول بأن «مفهوم الخلافة «يصير مرادفاً لوظيفة الجهاد في نطاق التعامل الخارجي..» حاشية ص ٢٢٣ من المرجع نفسه.

الدولة الإسلامية واستمرار العدوان الاستعماري الغربي - قد أثرت كثيراً في صياغته لرأيه وتحديده لموقفه ويظهر ذلك بوضوح في تركيزه على هدف «الدفاع ورد عدوان غير المسلمين على أرض الإسلام» وتأكيده، من ثم، على أن الجهاد صار «فرض عين على كل مسلم ومسلمة»[٥٧] وفي الوقت نفسه لم تصرفه ضغوط الواقع عن التذكير دائماً بضرورة مواصلة الجهاد بعد تخليص البلاد الإسلامية من عدوان «الكفار». وذلك على - حد قوله - «نشراً للعدل بين الناس وتبليغاً لرسالة الله (. . .) حتى لا يبقى في الأرض كافر واحد. . . حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله»[٥٨].

خامساً: أهل الذمة والجهاد

ولا تثار قضية الجهاد وفرضيته كوظيفة للدولة الإسلامية في نطاق تعاملها الخارجي إلا ويثار معها موقف أهل الذمة وقضية الجزية، وقد تناول البنا موقفهم وقضية الجزية أيضاً في معظم المناسبات التي تكلم فيها عن الجهاد. ويمكن القول: أن البنا يفرّق بدقة بالغة بين أمرين أساسيين يتضمنهما هذا الموضوع - منظوراً إليه في علاقته بالوظيفة الجهادية للدولة - الأول هو أمر مشاركة أهل الذمة في القتال مع جيش الدولة الإسلامية، والثاني هو أمر قيام الدولة الإسلامية بقتالهم - أي أهل الكتاب - كما ينص عليه القرآن الكريم في آية سورة التوبة في قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرِّمُون ما حَرّم الله ورسُوله ولا يدينُون دينَ الحقِّ من الَّذِين أُوتُوا الكِتاب حتى يُعْطُوا الجزيْةَ عن يدٍ وهُم صاغِرُون﴾ [التوبة: ٢٩]. «والجزية» في كلا الأمرين جزء من المسألة. وفيما يلي خلاصة ما ذهب إليه البنا:

أما عن مشاركة أهل الذمة في القتال مع المسلمين وحكم الجزية في هذه الحالة، ففي رأي البنا «أن الجزية» ضريبة - كالخراج - تجبى على الأشخاص لا

(٥٧) لمزيد من التفاصيل:
- حسن البنا، رسالة الجهاد، ضمن مجموعة الرسائل، م س ذ، ص ٢٨٦ وما بعدها.

(٥٨) حسن البنا، في سبيل الكرامة، جريدة الإخوان المسلمين الأسبوعية ٥ - ٤ - ٢١ صفر ١٣٥٥/ ١٢ مايو ١٩٣٦.

على الأرض، وأن الإسلام قررها على غير المسلمين في البلاد التي يفتحها نظير قيام الجند الإسلامي بحمايتهم وحراسة أوطانهم والدفاع عنها في الوقت الذي قرر فيه إعفاءهم من الجندية (. . .) فهي بدل نقدي لضريبة الدم، وإنما سلك الإسلام هذه السبيل مع غير المسلمين من باب التخفيف عليهم والرحمة بهم وعدم الإحراج لهم حتى لا يلزمهم أن يقاتلوا في صفوف المسلمين فَيُتَّهمُ بأنه إنما يريد لهم الموت والاستئصال (. . .) فهي في الحقيقة؛ امتياز في صورة ضريبة، وفي الوقت نفسه احتياط لتنقية صفوف المجاهدين من غير ذوي العقيدة الصحيحة والحماسة المؤمنة البصيرة (. . .) ومقتضى هذا أن غير المسلمين من أبناء البلاد التي تدخل تحت حكم الإسلام إذا دخلوا في الجند أو تكلفوا أمر الدفاع أسقط الإمام عنهم الجزية، وقد جرى العمل على هذا فعلاً في كثير من البلاد التي فتحها خلفاء الإسلام وسجل ذلك قواد الجيوش الإسلامية في كتب ومعاهدات لا زالت مقروءة في كتب التاريخ الإسلامي. . .»[٥٩]، ويوجز البنا هذا الرأي في موضع آخر فيقول: «إن الجزية مقابل المَنَعةِ إن اشترطوها ـ أي أهل الذمة ـ» وأن من سلطة الدولة الإسلامية إسقاطها عنهم «إذا اقتضى الأمر تجنيدهم»[٦٠]. ولا يختلف البنا في ذلك عما قرره الشيخ رشيد رضا بهذا الخصوص في تفسير المنار[٦١].

وأما عن قتال «أهل الكتاب» ـ وليس أهل الذمة، وفارق المصطلح في غاية الأهمية ـ فيرى البنا أن «أهل الكتاب يُقاتَلون كما يُقاتَل المشركون إذا اعتدوا على أرض الإسلام أو حالوا دون انتشار دعوته وكل ما هنالك من فرق أن المشركين من العرب لا يقبل منهم حين يقاتلون إلا الإسلام حتى لا يكون في الجزيرة العربية دينان وهي «دار الإسلام الدينية الخالدة»، وأما أهل الكتاب ـ والكلام

---

(٥٩) حسن البنا، السلام وحكمة مشروعية القتال في الإسلام، مجلة الشهاب العدد الخامس غرة جمادى الأولى ١٣٦٧ ـ مارس ١٩٤٨.

(٦٠) حسن البنا، نظرات في كتاب الله: تفسير سورة التوبة، جريدة الإخوان المسلمين الأسبوعية ـ ١٧٥ ـ ٥ ـ ٢٥ ذو الحجة ١٣٦٧ ـ ٨ نوفمبر ١٩٤٧.

(٦١) أشار البنا نفسه إلى موافقته لصاحب تفسير المنار بهذا الخصوص. انظر المصدر السابق، المقال نفسه.

ما زال للبنا ـ فقد ترخص الإسلام في أمرهم وأجاز الاكتفاء بأخذ الجزية منهم فمتى تعهدوا بأدائها ورضوا بها، فقد وجب أن يرفع عنهم السيف ومثلهم في ذلك المجوس والصابئون والمشركون من غير العرب والوثنيون كذلك»[٦٢] وقد ذكر البنا أن المسألة فيها خلاف، وخلص هو إلى أن «الأرجح والأولى بالتطبيق»[٦٣] هو ما ذهب إليه على النحو السابق بيانه.

وخلاصة ما سبق: أن «الدولة» من حيث أصل تصورها منبثقة من الإسلام، وأنها لهذا السبب تكتسب خصائصها منه، وتتحدد وظائفها طبقاً لتعاليمه ومبادئه وقيمه. وأن كل ما استخلصناه من أفكار وتصورات البنا حول «الدولة»، يصبّ في نهاية الأمر في اتجاهين: الأول، هو إعادة إحياء عناصر المثالية السياسية الإسلامية وتثبيتها في الأذهان بكل ما أتيح للبنا من وسائل الإقناع وبساطة التعبير، وكان للجهد الذي بذله في هذا المجال أهمية بالغة على ضوء التحديات التي كانت تهدد تلك المثالية بالزوال نهائياً. والثاني، هو دحض عناصر المثالية السياسية الغربية التي تناقض المثالية الإسلامية، ومن ثم دحض آراء وتوجهات النخبة الفكرية والسياسية التي كانت في حالة انبهار بالغرب واندفاع نحو التوحد معه تحت وطأة وسطوة تقدمه المادي بأوسع معانيه.

وإذا كانت الدولة هي المفهوم النظامي للتعبير عن المثالية السياسية، فإن «الهوية» ـ وقد كانت مطروحة كقضية فكرية سياسية أساسية من قضايا المرحلة التي عاصرها البنا هي التي تحدد أصول الانتماء السياسي «للدولة» ومن ثم طبيعة علاقة الولاء بينها وبين رعاياها، كما تحدد الهوية أيضاً حدود الإطار الذي تتحرك فيه الدولة أو يشكل مجالها الحيوي، وهي قضايا تشكل جزءًا لا يتجزأ من عناصر المثالية السياسية.

---

(٦٢) حسن البنا، المصدر السابق نفسه.
(٦٣) المصدر السابق، المقال نفسه.

اقتناص اللحظة(*): الولايات المتحدة والعالم الإسلامي بعد نهايات الحرب الباردة

محمد السمّاك

ماذا تعني نهاية الحرب الباردة، وانهيار الشيوعية، وتفتت الاتحاد السوفياتي وقيام نظام عالمي على قاعدة قوة كبرى واحدة هي الولايات المتحدة؟..

أي فرص وأي دور توفر هذه المتغيرات للولايات المتحدة؟

من يكون «العدو» الجديد وكيف يمكن تحديده ومن ثم التعامل معه؟

وأين يقع العالم الإسلامي في هذه المعادلة الجديدة؟..

هذه الاسئلة يطرحها ويجيب عليها الرئيس الاميركي الأسبق ريتشارد نيكسون في كتابه الجديد «اقتناص اللحظة».

صدر للرئيس نيكسون قبل هذا الكتاب ثمانية كتب سياسية. وهو إن لم يكن أكثر رؤساء اميركا ثقافة سياسية فهو بالتأكيد من أوسعهم ثقافة. ولقد أثارت كتبه السابقة نقاشات واسعة داخل الولايات المتحدة وخارجها، إلا أن هذا الكتاب الجديد قد يكون أهمها على الإطلاق لأنه يعالج موضوعاً يشغل بال

(*) قراءة في كتاب الرئيس الأميركي الأسبق الجديد:
Richard Nixon, Seize the Momment,Americas Challenge in a One - Super-power World, (Simon & Schuster, N.Y. 1992)

كل دول العالم. وهو يهمنا كعرب وكمسلمين بصورة خاصة. ذلك أن الرئيس نيكسون قسم العالم إلى ثلاث مناطق رئيسة من حيث دور الولايات المتحدة ووظيفتها في قيادة العالم الجديد. وهذه المناطق هي المثلث الباسيفيكي (روسيا ـ الصين ـ اليابان)، العالم الاطلسي (اميركا ـ أوروبا)، النصف الجنوبي (العالم الثالث).

وإذا كان هذا التقسيم اعتمد الجغرافيا أساساً له، فإنه تجاوز ذلك تماماً عندما خصَّص فصلاً كاملاً عن العالم الإسلامي راسماً صورة هذا العالم كما هي في الذهن الأميركي والغربي، محاولاً تحليل أوضاعه وبنيته الايديولوجية والسياسية، محدِّداً الاقتراحات والمخططات التي يدعو الولايات المتحدة إلى اعتمادها في تعاملها معه.

من أجل ذلك رأينا دراسة هذا الكتاب وعرض ما تضمنه من أفكار لما قد يكون له من تأثير مستقبلي على صناعة القرار الأميركي من العالم الإسلامي خاصة، والعالم الثالث بصورة عامة.

يقول ريتشارد نيكسون في الملاحظة الأخيرة التي اختتم بها كتابه (ص٣٠٧) إنه عندما بدأ إعداد كتابه في عام ١٩٩٠ كان هدفه مخاطبة الدور الأميركي في العالم بعد الانهيار التاريخي الذي حصل في عام ١٩٨٩ بدول أوروبا الشرقية التي تدور في فلك موسكو.

ويقول إنه وجد في هذا الانهيار فرصةً لا مثيل لها لتحقيق انتصار من دون حربٍ في الصراع بين الشرق والغرب. إلّا أن نيكسون يعترف أنّ العالم تغير بعد ذلك بصورة دراماتيكية. فالولايات المتحدة قادت تحالفاً دولياً لتحرير الكويت في حرب الخليج في عام ١٩٩٠. ثم إنّ موت الشيوعية وتمزق الامبراطورية السوفياتية في عام ١٩٩١ أحدث ثورةً على المسرح السياسي الدولي. ولذلك «أعتقد أنه من الضروري أن تقتنص الولايات المتحدة هذه اللحظة لإرساء السلام ولنشر لواء الحرية في العالم» (ص.٣٠٨).

يستعير نيسكون من ماوتسي تونغ الاسم الذي اعتمده لكتابه. وهو يذكر

في المقدمة الأولى (ص١٣) أنه خلال الاحتفال بإقامة علاقات جديدة بين الولايات المتحدة والصين في قاعة الشعب الكبرى في بيكين قبل عشرين عاماً، نقل قصيدةً ألقاها ماوتسي تونغ يحُثُّ فيها أتباعه على العمل من أجل انتصار الشيوعية؛ جاء في القصيدة:

«إنّ العالم ينطوي وراءنا
الوقت يمضي
اقتنصوا اليوم
اقتنصوا الساعة»

وقد جاء نيكسون الآن ليدعو على أنقاض الشيوعية والاتحاد السوفياتي إلى «اقتناص اللحظة».

ويمكن اقتناص اللحظة في اتجاهين متناقضين. الاتجاه الأول العودة الى الانعزالية الأميركية التي كانت قائمةً قبل الحرب العالمية الأولى. وهناك من ينظر إلى هذا التوجه في الولايات المتحدة على أساس أنه لم تعد هناك حاجة للقيام بدور أميركي رئيسي في العالم (ص٣٠٨). الآن هناك من يدعو لنظرية عكسية تماماً.

(١) أعد البنتاغون الأميركي ـ وزارة الدفاع ـ وثيقة رسمية تقول إنّ على الولايات المتحدة بعد انهيار الاتحاد السوفياتي ان تحول في المستقبل دون قيام أي دولة أو مجموعة من الدول بتحدي الهيمنة الأميركية على العالم. وتدعو الوثيقة التي تقع في ٤٦ صفحة إلى أن يكون دور الولايات المتحدة هو اقناع منافسيها المحتملين بأنهم ليسوا في حاجة إلى أن يلعبوا دوراً أكبر أو أن يسلكوا سياسة أعنف من أجل حماية مصالحهم المشروعة. وتقول الوثيقة أيضاً إنه من أجل تحقيق هذا الدور يتحتم على الولايات المتحدة رعاية مصالح الدول الصناعية المتقدمة من أجل تشجيعها على عدم تحدي القيادة الأميركية وعلى عدم محاولة تغيير النظام السياسي الاقتصادي العالمي. وفي تقدير الوثيقة إنّ هذا الأمر يتطلب اعداد قوة عسكرية خلال السنوات الخمس القادمة يبلغ عددها ١,٦ مليون رجل وتبلغ نفقاتها ١,٢ ألف مليار دولار. ومن خلال ذلك يبدو أنّ التوجه لتكريس الآحادية الأميركية على رأس النظام العالمي تحولت أو كادت تتحول من فكرة إلى مبدأ استراتيجي، ويحاول الرئيس الأميركي الأسبق نيكسون في كتابه أن يبين كيف يمكن ان يتم ذلك. أنظر: Herald Tribune, 9-3, 1992, No. 33911, p,1

وقد يكون نيكسون أبرز هؤلاء، وتدعو هـذه النظريـة إلى اقتناص اللحـظة لنشر القيم والمبادىء الأميركية في العالم كله.

يرى نيكسون: «أنّ نهاية الحرب الباردة لم تجعل العالم أكثر سهولةً بـل أشدّ تعقيداً. لقد حلّت بعض المشـاكل ولكنهـا فتحت المجال أمـام مشاكـل جديـدة معقدة. ولذلك فإنّ دوراً مركزياً للولايات المتحدة أصبح الآن أكـثر ضرورةً من أيّ وقت سابق «ص٣٠٨». وبالفعـل فإنّ نيكسـون يتحدث في الفصـول الستة الأولى من كتابه عن كيفية ممارسة هذا الدور الأميركي القيادي للعالم. ويتحدث في الفصـل السابـع عن الدور الـذي يجب أن تقوم بـه القيادة الأمـيركية داخـل الولايات المتحدة نفسها حتى تتمكن من تـوفير المعطيات الـلازمة لقيـادة العالم. ويخصص نيكسـون فصـلاً كـامـلاً من ٣٧ صـفحـة لـلعـالم الإسـلامي (١٩٤ ـ ٢٣١)، ويهمنا أساساً من الكتاب هذا الفصل بالذات، لما يتضمنه من تصوير للعالم الإسلامي بعين أميركية، ولما يقدمه المؤلف من وصفات ومقترحات محددة لاعتمادها أساساً في التعامـل مع هـذا العالم الإسـلامي تحت مظلة النـظام العالمي الجديد.

ولكن قبـل التوقف أمـام هذا الأمـر لا بد من عـرضٍ لأبرز الافكـار التي تتعلق بالمناطق الأخرى في العالم، وهي حسب التقسيمات التي اعتمدها المؤلف:

١ ـ امبراطورية الشيطان السابقة (روسيا).

٢ ـ العالم الاطلسي.

٣ ـ المثلث الباسيفيكي.

٤ ـ النصف الجنوبي للكرة الأرضية (العالم الثالث).

الاتحاد السوفياتي:

بالنسبة للاتحاد السوفياتي ـ السـابق ـ يعتبر نيكسـون أنّ تلك الامبراطـورية التي كانت تتألف وهي في الذروة من أكثر من ١٢ أمة، بدأت بالتفتت (ص٤١) ذلك أنها كانت خليطاً من الشعوب لا يجمع بينها سـوى المعانـاة التاريخيـة ضد

المستعمر المركزي (روسيا) والعداء تجاه بعضها البعض (ص٤٢).

ومن الواضح أنّ الاتحاد السوفياتي لم يكن قد انهار تماماً وأنّ الحزب الشيوعي السوفياتي كان لا يزال واقفاً على رجليه عندما أعدَّ نيكسون كتابه. مع ذلك فإنه يحذّر «من تحويل الهزيمة الشيوعية في المركز» إلى هزيمة للأمة الروسية (ص٤٣)، ويرى (ص٦٩) أن احتمال قيام مركز امبريالي جديد ليس على قاعدة الشيوعية إنما على قاعدة الوطنية الروسية من شأنه أن يدفع تواتر الاحداث نحو هدف أشد اضطراباً. ويقول: «صحيح أنّ الشيوعية فقدت صدقيتها إلاّ أنّ الاشتراكية لا تزال تستقطب قطاعاً واسعاً من المجتمع السوفياتي». ويشير إلى «أن غورباتشوف قاوم باستمرار أي إصلاحات باعتماد مبدأ السوق الحر على قاعدة عقائدية» (ص٤٤).

ويذكر نيكسون أنه قبل زيارته الاخيرة إلى الاتحاد السوفياتي في عام ١٩٩١ حصل على ملف رسمي عن بوريس يلتسين يصف يلتسين بالانتهازية والخفة والإفراط في تناول المشروبات الكحولية، وأنه يتصرف برعونة ومزاجية وأنه بعيد عن النخبة الاجتماعية الثقافية التي كانت تتحلق حول غورباتشوف (ص٥١). ولكنه يصفه بأنه نسخة عن خروتشوف في حدة ذكائه، ويقول إن يلتسين هو سياسي أفضل من غورباتشوف، فهو مزيج من جون واين (ممثل السينما) وليندون جونسون (الرئيس الأميركي الأسبق) (ص٥٢). أما عن غورباتشوف فيصفه بأنه نسخة سوفياتية عن ادلاي ستيفنون (الدبلوماسي الأميركي المثقف) ويقول إنه لامع ثقافياً، خارق على شاشة التلفزة ولكنه غير قادر على الاتصال برجال الشارع (ص٥٢). وعن علاقة شعوب الاتحاد السوفياتي بروسيا يقول نيكسون إن ستالين قتل ٥ ملايين فلاح في اوكرانيا أثناء إقامة المزارع الجماعية، و١٠ مليون من خلال المجاعة التي فرضها عليهم و٣ ملايين من خلال قمع المقاومة الوطنية بعد الحرب. وأخيراً حكم على مليونين بموت مبكر بسبب كارثة تشيرنوبيل (ص٥٧). وفي روسيا البيضاء لم يكتف ستالين بقتل ١٠٠ ألف شخص في قمع المقاومة في الثلاثينات، ولكنه قضى بموت ١,٥ مليون انسان وبتدمير ٧٥ بالمئة من المدن بسبب استراتيجيته العسكرية الغبية خلال الحرب

العالمية الثانية. وفي جمهوريات البلطيق ليتوانيا ولاتفيا واستونيا قتل ستالين ١٥٠ ألفاً أثناء المقاومة الوطنية ضد روسيا بعد الحرب العالمية الثانية، بينما قتل ٥٤٠ الفاً آخرين خلال نفيهم إلى سيبيريا. وفي مولدافيا (التي انتزعتها روسيا من رومانيا) حكم ليونيد برجنيف على الآلاف بالإعدام ونفى ٣٠ ألفاً إلى معسكرات العمل في سيبيريا.

وفي جمهوريات القوقاز حكم على ١٠٠ ألف أذربيجاني وعلى ٣٠ ألف جيورجي، وعلى عشرات الآلاف من الأرمن بالسجن والتعذيب والقتل في عهد ستالين. وعندما ضاقت سجون أرمينيا استعملت الطوابق السفلى من المباني الحكومية سجوناً. وفي جمهوريات آسيا الوسطى سحق ستالين قوات المقاومة المعادية للشيوعية التي تصدت لموسكو طوال الثلاثينات. أما خروتشوف فقد رفع شعار «الأرض العذراء» لتوطين مئات آلاف الروس في هذه الجمهوريات. ويستنتج نيكسون من ذلك: أنه في ضوء هذه المآسي الإنسانية لم يكن منطقياً أن تستخدم هذه الأمم حريتها السياسية في عهد غورباتشوف من أجل أقامة اتحاد جديد مع موسكو (ص٥٨). وعن المرحلة التالية يقول نيكسون: «إنّ أيّ ثورةٍ تقتضي خوض معركتين، واحدة حول الايديولوجيا والثانية حول السيطرة على الدولة. ولقد تمكنت القوى الديمقراطية من كسب الحرب الأولى ولكنها تعثرت في أول صِدامٍ رئيسيٍّ لها في الحرب الثانية» (ص ٦٨).

ويدعو نيكسون الإدارة الأميركية قبل تقديم أي مساعدة إلى الاتحاد السوفياتي السابق، إلى وقف المساعدات التي كانت تقدمها موسكو إلى دول العالم الثالث. ويقول إنه في عام ١٩٩٠ وافق غورباتشوف على موازنة المساعدات الخارجية التي تضمنت ٦ مليارات دولار لكوبا، ٢,٥ مليار دولار لفيتنام، ٣,٥ مليار دولار لافغانستان، ١,٥ مليار دولار لسوريا، مليار دولار لكل من كوريا الشمالية وأنغولا وليبيا، و٥٠٠ مليون دولار لإثيوبيا و٥٠ مليون دولار للساندينيستيين في نيكاراغوا، أي ما قيمته الاجمالية ١٧ مليار دولار. ويرى نيكسون أنه بهذا المبلغ يمكن شراء ٢٢ مليون طن من الحبوب أو تدريب ١١ مليون عامل على مهن يحتاج إليها السوق الاقتصادي (ص٩١).

ويختتم غورباتشوف هذا الفصل الأول من كتابه برواية حوار جرى مع خروتشوف قبل ٣٢ عاماً، ويقول (ص١١١): قال لي خروتشوف برعونة: إنّ أحفادك سوف يعيشون في ظل الشيوعية! فأجبته: إن أحفادك سوف يعيشون في ظل الحرية! ويقول نيكسون: «في ذلك الوقت كنت واثقاً أنه كان مخطئاً ولكنني لم أكن واثقاً من أنني على صواب»!

العبرة التي يخرج بها نيكسون من ذلك كله هي أنّ انهيار الاتحاد السوفياتي يوفر للولايات المتحدة فرصةً لا مثيل لها لإعادة تنظيم العالم على أُسُس أشد استقراراً. ويحذر من أن الوضع العالمي قد يسقط في الفوضى إذا أدارت الولايات المتحدة ظهرها وركزت اهتمامها على الداخل الأميركي[٢].

العالم الأطلسي:

عن العالم الأطلسي، يشير نيكسون إلى شعار أطلقه غورباتشوف قبل ست سنوات يعكس فيه تصوره للمستقبل الأوروبي. وهو شعار: «البيت الأوروبي المشترك من الأورال إلى الأطلسي». ويرى غورباتشوف أن الميراث الثقافي والتاريخي المشترك سوف يحقق تكاملاً اقتصادياً وتعاوناً يضمن السلام والاستقرار، وسوف يوحّد قارة مزقتها خمسون سنة من توترات الحرب الباردة.

ويقول نيكسون عن ذلك (ص١١٣) على الرغم من أنّ العديد من المراقبين يجدون في هذا الاقتراح جاذبيةً كبيرةً، فإنه يلفت الانتباه إلى الجانب الذي أهمله اكثر مما يلفت الانتباه، إلى الجانب الذي تضمنه: الدور الرئيس للولايات

---

(٢) دافع الرئيس نيكسون عن وجهة نظره في مقال نشرته مجلة «تايم» الأميركية قال فيه: «بعض الديمقراطيين الذين يديرون ظهورهم للتقاليد العالمية لودرو ولسون وفرانكلين روزفلت وهاري ترومان يدّعون أن الولايات المتحدة أفقر من أن تلعب دوراً رئيساً في العالم وأنه لا جدوى من القيام بمثل هذا الدور. وبعض الجمهوريين الذين يتخلون عن تقاليد السياسة الخارجية المستنيرة والممتدة من ايزنهاور حتى بوش، يدعون إلى انعزالية جديدة.
إن الاثنين عاجزان عن رؤية العلاقة الحديدية بين قيادة الولايات المتحدة وهدفينا التوأم وهما السلام في الخارج والازدهار في الداخل»؛
أنظر: Richard Nixon, We are Ignoring our Role, (Time Magazine, March 16, 1992, No. 11) p.84

المتحدة. فمن خلال تحديد الشواطىء الشرقية للأطلسي على أنها حدود البيت الأوروبي المشترك، فإنّ غورباتشوف يتعمد إقْصاء أميركا عن مستقبل القارة (ص١١٣). ويرى نيكسون أنّ فكرة البيت الأوروبي المشترك هي نسخةٌ مستحدَثةٌ عن سياسة موسكو التقليدية التي تستهدف شَقَّ الولايات المتحدة عن حلفائها الأوروبيين (ص١١٣). ويحذّر نيكسون: «صحيحٌ أنّ الاتحاد السوفياتي خسر الحرب الباردة ولكنّ ذلك لا يعني بالضرورة أنّ الغرب ربحها» (ص١١٤). ويذكر نيكسون المقومات الجيو ـ سياسية الأربعة التي أمْلت السياسة الأميركية في أوروبا منذ الحرب العالمية الثانية، وهي:

١ ـ الوجود العسكري السوفياتي في قلب أوروبة (٣٨٠ ألف جندي في ألمانيا الشرقية وحدها).

٢ ـ الهيمنة السوفياتية في قلب أوروبة (٨٠٠ ألف جندي سوفياتي).

٣ ـ التجزئة الألمانية التي فرضها السوفيات (خسرت المانيا ٦ ملايين إنسان في الحرب).

٤ ـ الانقسام في أوروبا الغربية (يعزو نيكسون الفضل إلى الولايات المتحدة في دفع أوروبا نحو الوحدة عبر السوق المشتركة).

ويعترف نيكسون أنّ كلَّ هذه المقومات لم تعد قائمةً بعد الآن. وبدلاً منها هناك خمس مقومات جديدة هي:

١ ـ الفراغ الأمني في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي السابق (ص١١٦).

٢ ـ الديمقراطيات الهشة في شرق أوروبا (ص١١٨).

٣ ـ قيام ألمانيا الموحَّدة (إذا ارتفع إنتاج عمال ألمانيا الشرقية إلى مستوى عمال ألمانيا الغربية فإنّ الناتج القومي الألماني سيصل إلى ١,٥ ألف وخمسمائة مليار دولار في السنة) (ص ١١٨).

ويقول نيكسون: «إنّ التزاماتنا في أوروبا تمليها مصالحنا. فالدور الأميركي في حلف شمال الأطلسي ليس مطلوباً من أجل أوروبا فقط ولكنه يوفر لنا أداةً

رافعةً غير مباشرة للتعامل مع قضايا مثل أزمة الخليج والخلافات التجارية. فمن دون وجود عسكري في أوروبا لا صوت لنا في أوروبا» (ص١٢٤). ويقترح خمسة أسس لبناء «البيت الأطلسي المشترك»:

١ ـ ضمانات من حلف شمال الأطلسي لشرق أوروبا (ص١٢٧).

٢ ـ الفعالية الأميركية في شرق أوربا (ص١٣١).

٣ ـ إقامة علاقات أميركية ـ ألمانية وطيدة (ص١٣٦).

٤ ـ اعتماد سياسة الباب المفتوح تجاه الجمهوريات السوفياتية المستقلّة حديثاً (ص١٣٩).

المثلث الباسيفيكي:

يتألف هذا المثلث من الصين واليابان والاتحاد السوفياتي. ويلاحظ نيكسون أنّ العديد من المراقبين توقعوا أن يكون القرن الواحد والعشرون هو العصر الباسيفيكي، بعد أن كان القرن التاسع عشر العصر الأوروبي، والقرن العشرون العصر الأميركي. ولكنه يقول: هناك تناقض مميت، هناك انفجار في الازدهار مع عدم استقرار سياسي. ويرى نيكسون «أنّ توجه هذه المنطقة نحو مزيدٍ من الازدهار أو نحو مزيدٍ من الصراع يتوقف على الكيفية التي ستعالج الولايات المتحدة بها علاقاتها مع دول هذا المثلث» (ص١٤٨).

إنّ أكثر دول العالم النامي نجاحاً تقع في شرق آسيا. ومن بين دول المنطقة الثلاثة والعشرين، تتمتع ثماني دول بنمو اقتصادي سنوي يصل إلى ٥ بالمئة، ويصل بعضها إلى عشرة بالمئة. ولم يسبق لأي دولةٍ أوروبيةٍ غربيةٍ أن مَرَّتْ بمثل هذه التجربة. ويذكر نيكسون أنّ الدخل القومي لهذه الدول يبلغ ٤,٤١٠ مليار دولار، وأنّ هذه الدول تسيطر على ٢٠ بالمئة من التجارة العالمية. وخلال عام ١٩٨٩ بلغ حجم التبادل التجاري بين الولايات المتحدة ودول شرق آسيا ٣٠٠ مليار دولار أي أكثر من حوالي مائة مليار دولار من حجم التبادل التجاري بين الولايات المتحدة وأوروبا الغربية. وللدلالة على أنّ الاستقرار لم يترافق مع

هـذا الازدهار، يقـول نيكسون إنـه منذ عـام ١٩٤٥ نشبت ١٢ حربـاً رئيسة أو صراعاً مسلحاً في المنطقة، وإنّ الولايات المتحدة التي بدأت تـورطها في الحـرب العالمية الثانية وأنهته في الباسيفيكي، خاضت غمار حـربين من الحـروب الثلاثـة الرئيسية في كوريا وفيتنام (ص١٤٨).

ويـرى نيكسون أن الـولايات المتحـدة تتمتع بمـوقع خـاص في زوايا المثلث اليـاباني ـ الصيني ـ الـروسي مما يـوفر لهـا قوة دفـع لتحقيق التـوازن في المنـطقـة (ص١٤٩). وبـالنسبة لليـابان يـرفض نيكسون النـظرية التي يـدعـو لهـا بعض المحللين الأمـيركيين والتي تقـول إنّ اليابـان، لأنها تنفق واحـداً بـالمئـة فقط من دخلهـا القومي عـلى التسلح توفـر أموالاً طـائلة تمكّنها من التفـوق الاقتصادي. ويدعو هؤلاء المحللون الولايات المتحدة إلى حث اليابـان على إنفـاق المزيـد على التسلح لتحمل عبء الدفاع عن استقرارها. ويسفّه نيكسون هذا الـرأي محذِّراً من أنّ تطوير القوات اليابانية المسلحة بحيث تتعدى حاجة الـدفاع عن أهـداف الأمن الذاتي المحددة هو غير مُجْدٍ استراتيجياً وغير واقعي سياسياً (ص١٥٢).

وبـالنسبة للصين (١/٥ سكـان العـالم أي ١,١ مليـار إنسـان)، يـلاحظ نيكسـون أنها لم تصبـح فقط لاعبـاً سيـاسيـاً رئيسـاً ولكن يمكن أن تصبـح قـوة اقتصاديةً عالميةً أيضاً في العقود القادمة. ويصفـ نيكسون الصين بأنها «صوتٌ لا يمكن تجـاهله، وقوةٌ لا يمكنُ عـزلُهـا» (ص١٦٣). ويحـذّر نيكسـون الـولايـات المتحدة من أنّ فرض عقوبات على الصين قد يحقّق راحةً نفسيةً لأميركـا، ولكنّ تـدمـير الاقتصـاد الصيني لن يؤدي إلى متغـيرات إيجـابيـة (ص١٦٨). ويـدعـو نيكسون إلى:

* زيادة التورط الاقتصادي الأميركي في الصين (١٧٣).

* حمل الصين على أن تدفع ثمن لا مسؤوليتها الجيو ـ سياسية (١٨٠).

ويلاحظ أن المشاكل بين أقطاب المثلث لم تبدأ مع بدايـة الحرب البـاردة ولم تنته بنهايتها، ويقول إنّ اليابان القادرة على إنتاج السلاح النـووي يجب أن تبقى حليفـاً للولايات المتحـدة رغم الخـلافـات التجـاريـة. ويُعْـربُ عن اعتقـاده أنّ

الحكومة الجديدة في الكرملين تخلُقُ إمكانيةً لعلاقات اقتصادية وسياسية أوثق مع طوكيو بمجرد إعادة المناطق الشمالية إلى اليابان وهو أمرٌ متعذِّرٌ ما لم تلعب الولايات المتحدة دوراً فاعلاً (ص١٩٢). أما الصين فيقول أنه لا اليابان ولا الاتحاد السوفياتي ولا أي دولة في أوروبا تستطيع أن تقوم بما تستطيع الولايات المتحدة القيام به وهو دَفْعُ الصين نحو تغيرات سلمية (ص١٩٣). ويختم نيكسون هذا الفصل من الكتاب بقوله: «إذا كان استمرار الحضور الأميركي في أوروبا ضرورياً فإنّ استمرار هذا الحضور في الباسيفيكي لا يمكنُ الاستغناءُ عنه». وهنا يبدو الرئيس نيكسون وكأنه يصحِّحُ نفسه أو يناقض الرأي الذي ذكره في كتابه السابق «انتصار بلا حرب» فقد ذكر في مستهل فصل بعنوان: المارد الممزق (١٩٥) من ذلك الكتاب[٣]: «إنّ ميزان القوى في العالم سوف يعكس في سنوات ما بعد عام ١٩٩٩ تراجعاً متزايداً في هيمنة الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي، مقابل المزيد من الاهمية لثلاثة مردة دوليين: أوروبا الغربية، اليابان، والصين. إنّ مستقبل العالم يتوقف إلى حد بعيد على ما إذا كانت هذه القوى المركزية سوف تصب في دعم الشرق أو الغرب. لذلك يتحتم على الولايات المتحدة خلال سنوات ما قبل ١٩٩٩، أن تبذل جهوداً حثيثةً لدمج القوى الدولية الثلاث الطالعة في تحالفٍ عريضٍ من أجل منع العدوان السوفياتي ومن أجل إيجاد نظامٍ عالميٍّ أقوى»!!..

العالم الثالث:

يخصص نيكسون الفصل السادس من الكتاب للنصف الجنوبي من الكرة الأرضية (العالم الثالث)، وهو يصف هذه المنطقة من العالم بأن طريقها إلى التطور الاقتصادي تعترضها عراقيل صعبة، وحكومات فاسدة، وسوء سياسة اقتصادية، وسوء توجيه للستراتيجيات الانمائية (ص٢٣٣). ويصف كل هذه المشاكل بأنها مشاكل ذاتية وضعت دول المنطقة في حلقة مفرغة من الفقر تعجز

(٣) Richard Nixon, 1999 Victory without War (Simon & Schuster - N.Y. 1988) P. 195.

عن الخروج منها. ويرى نيكسون أنه «لا يمكن التغلب على هذه العراقيل ما لم نطمئن إلى أن نجاح الحرية[٤] في النصف الجنوبي سوف يحل محل سقوط الشيوعية في العالم» (ص٢٣٤). ويحذر الولايات المتحدة من أن تغسل يديها من هذه المشاكل ويقول أنه في هذه الحالة فإن المستقبل سيكون «قصة عالمين، عالم غني وعالم فقير». ويلاحظ أن ربع سكان العالم النامي يعيشون تحت مستوى الفقر. وأن ٣٠ ألف شخص يموتون يومياً من المياه الملوثة. وأن معدل العمر أقل عشرين سنة عما هو عليه في الولايات المتحدة (ص٢٣٤). ولأن زيادة السكان هي ثلاث مرات أكثر مما هي في الغرب، فإنّ معدَّلَ الدخلِ الفردي سوف ينخفض مع نهاية هذا القرن عما هو عليه الآن. من الملاحظ أنّ نيكسون لا يشير أبداً إلى أنّ من الأسباب الرئيسية لفقر العالم الجنوبي، نهب ثرواته الطبيعية بعد عقود طويلة من الاستعمار. كما أنه يتجنب حتى مناقشة النظرية التي تقول أنه طالما استمر الخلل الكبير بين أسعار المواد الخام، وأسعار المواد المصنعة فإنَّ العالم الثالث محكومٌ باستمرار بمعاناة الفقر والتأخر. ويشير نيكسون ولو بصورةٍ غير مباشرةٍ ولكنْ بوضوح إلى أنّ المساعدات التي كانت تقدمها الولايات المتحدة لدول العالم الثالث كانت تستهدف مقاومة الشيوعية (ص٢٣٤) . ولذلك فهو يدعو إلى عدم التوقف عن تقديم هذه المساعدات بعد سقوط الشيوعية لعدة أسباب منها المحافظة على المصالح الاقتصادية والستراتيجية الحيوية للولايات المتحدة في هذه الدول، ويقول «إذا رفع معدل الدخل في هذه الدول إلى مستوى الدول الأوروبية الغربية في القرن المقبل فإن حجم الصادرات الأميركية سوف يزداد سنوياً بما يعادل ثلاثة آلاف مليار دولار. وبما أن كل مليار دولار من الصادرات الجديدة يولد ٢٥ ألف وظيفة، فإنّ بامكان الولايات المتحدة أن تؤمن ٧٥ مليون وظيفة جديدة للاجيال القادمة خلال العقود المقبلة (ص٢٣٥).

---

(٤) يستعمل الرئيس نيكسون كلمة الحرية كتعبير ايديولوجي بديل عن الشيوعية، معتبراً ان المفهوم الأميركي للحرية هو البديل الوحيد نافياً وجود أي مفهوم آخر أو أي بديل ايديولوجي آخر.

ومن الاسباب التي تدعو نيكسون إلى طلب استمرار تقديم المساعدات لدول العالم الثالث تحسبه من وقوع صراعات سياسية في هذه الدول. فهو يرى أن الفقر لن ينجب الشيوعية بعد الآن ولكنه سوف ينجب أنظمة راديكالية قاسية. ويلاحظ أنه منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية قتل ملايين الأشخاص في أكثر من ١٢٠ حرباً جرت في العالم الثالث، لا تزال أربعون حرباً منها مستعمرة حتى الآن (ص٢٣٥). غير أن نيكسون لا يشير أبداً إلى الدور الأميركي في تفجير هذه الحروب واستثمارها كما جرى في حرب الخليج مثلاً. وثمة سبب آخر يدعو نيكسون إلى طلب تقديم المساعدات وهو وقف الهجرة الفيضانية من العالم الثالث إلى الولايات المتحدة (ص٢٣٦). إنّ عدد سكان العالم الثالث اليوم يزيد على ٤ مليارات إنسان، وسوف يرتفع هذا العدد في عام ٢٠٢٥ إلى حوالي ٧,٢ ملياراً. وهذا يعني تضخماً في عدد العاطلين عن العمل ليصل إلى عدة مئات من الملايين وربما إلى عدة مليارات في القرن المقبل... «وسنجد هؤلاء غداً متسكعين أمام أبوابنا». (ص٢٣٦). ويرفض نيكسون فكرة فك الارتباط الأميركي مع العالم الثالث واعتبار هذا العالم أرضاً مشاعاً للعابثين مع الحكام الفاسدين (ولكن ماذا عن التراث الاستعماري الطويل والابتزاز المستمر)؟

وفي الواقع فإنّ نيكسون يتجاهل الدور الخارجي ويضرب صفحاً عن المسؤوليات المباشرة لهذا الدور في معاناة العالم الثالث ويركّز على دور عدم الاستقرار الداخلي والذي ينسبه إلى البنية الداخلية وحدها. ويقول إنه منذ عام ١٩٥٧ حصلت ٤٧ دولة افريقية جديدة على الاستقلال، ووقع أكثر من ٦٠ انقلاباً عسكرياً وأكثر من ٣٥ حادث اغتيال لقادة كما قُتل أكثر من ١٥ مليوناً آخرين جوعاً. ولا يوجد مخرجٌ في المستقبل المنظور (ص٢٤٦)؟!.

وعن أميركا اللاتينية يقول نيكسون إنه توجد في الوقت الحاضر ١٥ مجموعة شيوعية مختلفة وثلاث تجمعات - كارتل - لتجارة المخدرات. ويذكر أنه بين عامي ١٩٨٥ و١٩٩١ قُتل أكثر من ٣٠٠ قاض ووقع ١٨ ألف حادث اغتيال (ص٢٤٦). وفي دولة البيرو وحدها أدّت أعمال العنف في عقدٍ واحدٍ إلى خسائر بلغت قيمتها ١٠ مليار دولار (ص٢٤٧).

هل يكون الحل بالديمقراطية؟ . . عن هذا السؤال يشير نيكسون إلى أنّ هناك اعتقاداً بأنه نتيجة لنجاح الديمقراطية في المجتمعات الغربية فإنّ على هذه المجتمعات تصدير الديمقراطية إلى الدول المختلفة للاقتداء بها (ص٢٤٧)، ومع ذلك فإنه يحذّر من أنّ الديمقراطية ليست حلاً سحرياً لمعالجة هذه المشاكل، ذلك أن معظم العالم الثالث يفتقر إلى التقاليد السياسية الضرورية لعمل الديمقراطية بشكل جيد (ص٢٤٨). وحتى تقوم للديمقراطية قائمة فإنّ نيكسون يشترط أن تعيد أمم العالم الثالث النظر في ثقافاتها السياسية.

ويدعو نيكسون الولايات المتحدة إلى اعتماد استراتيجية في العالم الثالث تقوم على المبادىء الأربعة التالية:

١ ـ المساعدة في برامج تحديد النسل (ص٢٦٣).

٢ ـ تخفيض العوائق التجارية أمام صادرات العالم النامي (ص٢٦٤).

٣ ـ تحسين أداء المساعدات الاقتصادية (ص٢٦٧).

٤ ـ تسهيل عملية تسديد الديون التي تبلغ ١,٣ ألف مليار دولار (ص٢٦٩).

وينتهي هذا الفصل من الكتاب بتحذير مباشر، وهو أنه إذا تحول المستقبل إلى «قصة عالمين» فإنّ أسس السلام والاستقرار في المستقبل سوف تقوم على أرضٍ طرية (ص٢٧١). ويقول بعد ذلك إنّ السؤال يجب أن لا يكون هل نساعد؟ بل: كيف نساعد؟ ويشير نيكسون إلى الخطة الناجحة التي اعتمدتها الدول الآسيوية المتقدمة وهي تقوم على خمسة مبادىء:

١ ـ إرساء الإنماء على قاعدة السوق التنافسية (ص٢٤٠).

٢ ـ الاستثمار في الرأسمال البشري (ص٢٤٢).

٣ ـ تخفيض الإنفاق الحكومي (ص٢٤٢).

٤ ـ خلق ظروف لجذب الاستثمارات الأجنبية (ص٢٤٣).

٥ ـ توظيف الصادرات كمحرك للنمو الاقتصادي (ص٢٤٤).

العالم الإسلامي:

يعالج نيكسون في الفصل الخامس من الكتاب موضوع العالم الإسلامي.

ويستهل هذا الفصل بتقديم صورة بالغة السوء عن نظرة الأميركيين إلى المسلمين. فيقول: إنّ الأميركيين ينظرون إلى المسلمين على أنهم غير متحضرين، برابرة، مزاجيين، لا يستقطبون الانتباه إلاّ لأنّ بعض قادتهم يحكمون مناطق تحتوي على ثلثي الاحتياطي العالمي المعروف من النفط (ص١٩٤). والأميركيون يذكرون الحروب الثلاثة التي شنها العرب للقضاء على اسرائيل (اتهم نيكسون خلال فضيحة وترغيت باللاسامية بسبب الشتائم المسجلة بصوته ضد اليهود)، ويذكرون الرهائن الأميركيين الذين يعتقلهم الخمينيون المتعصبون، ويذكرون عملية الهجوم الارهابي على اولمبياد ميونيخ التي قام بها فلسطينيون من منظمة ايلول الأسود. ويذكرون مذابح الميليشيات الإسلامية في لبنان(؟) وتفجير الطائرات المدنية بواسطة سوريا وليبيا(؟) ومحاولة صدام حسين ضم الكويت على الطريقة الهتلرية. ويلخص نيكسون هذه الصورة بقوله: ليس لأي أمة في العالم، ولا حتى للصين صورة سلبية في الضمير الأميركي مثل صورة العالم الإسلامي (١٩٥).

وينتقل نيكسون بعد ذلك إلى الأمر الجوهري الذي يبدو أنه هو بيت القصيد. فينقل عن مراقبين قولهم إنّ الإسلام سوف يصبح قوةً جيوسياسيةً متعصبةً، فمن خلال نمو سكانه ومن خلال تبوئه مركزاً مالياً مهماً، سيفرض تحدياً رئيساً يحتم على الغرب أن يقيم تحالفاً جديداً مع موسكو للتصدي لعالم إسلامي مُعادٍ وعُدْواني (ص١٩٥). ويذكر نيكسون أنّ هذا التحليل ينطلق من اعتبار الإسلام والغرب عالمين لا يلتقيان، وأنّ للإسلام نظريةً تقسم العالم إلى قسمين: دار الإسلام ودار الحرب؛ حيث يجب القضاء على القوى غير الإسلامية.

لكنّ نيكسون يبادر بعد ذلك إلى طمأنة الغرب بأن كابوس هذا السيناريو

لن يتحقق ابداً (ص١٩٥). فالعالم الإسلامي أكبر وأكثر تنوعاً من أنّ يحرّكه قرع طبلٍ واحد (ص١٩٥). ويقول إنّ العالم الإسلامي ليس الشرق الاوسط ـ الوطن العربي ـ، ولكنه أكثر من ٨٥٠ مليون إنسان (١/٦ البشرية) يعيشون في ٣٧ دولة. إنّ هذه الأمم تنقسم الى ١٩٠ اثنية وتتكلم مئات اللغات واللهجات الخاصة وتنتمي إلى ثلاث مجموعات دينية: السنة والشيعة والصوفية(؟). بالاضافة إلى عشرات أصغر منها. وهم ينتشرون على طول ١٠,٠٠٠ ميل من الأرض تمتد من المغرب إلى يوغسلافيا، ومن تركيا إلى الباكستان، ومن جمهوريات آسيا الوسطى في الاتحاد السوفياتي إلى اندونيسيا الاستوائية. ويوجد مسلمون في اندونيسيا أكثر مما يوجد في كل الشرق الأوسط (ص١٩٦).

ويدعي نيكسون أن ثمة عاملين مشتركين في العالم الإسلامي، وهما الإسلام والاضطرابات السياسية (ص١٦٩). ويعترف في الوقت نفسه أنّ الإسلام ليس ديناً فقط ولكنه أساس حضارة رئيسة: «إننا نتحدث عن العالم الإسلامي كشخصية واحدة. ليس لأنه يوجد مكتب سياسي يوجه شؤونه السياسية، ولكن لأنّ كل الأمم الإسلامية تشترك في تيارات سياسية وثقافية تصب في مجموع الحضارة الإسلامية» (ص١٩٦): «إن اللحن السياسي نفسه يتردد في طول العالم الإسلامي وعرضه بصرف النظر عن الفوارق بين الدول المختلفة» (ص١٩٦). إنّ المشاركة في العقيدة والسياسة تولد تضامناً مائعاً ولكنه تضامن حقيقي. فعندما يقع حادث رئيسي في جزء من العالم الإسلامي تهتز له سائر الاجزاء (ص١٩٦). واقعية هذا التصوير للعالم الإسلامي تؤكد هواجس نيكسون ومخاوفه من الآفاق المستقبلية التضامنية للعالم الإسلامي. ولا شك في أنّ اقتطاع العالم الإسلامي من بين المناطق الجغرافية الكبرى التي ترسم خريطة نيكسون العالمية الجديدة يؤكد هذه المشاعر. يحدِّدُ نيكسون ثلاثة عوامل تجعل الصراع أمراً لا مفرَّ منه مع العالم الإسلامي، وهذه العوامل هي: الديموغرافيا، الاقتصاد، والتوجهات السياسية. عن الديموغرافيا يقول إن الانفجار السكاني في العالم يتمركز في العالم الإسلامي (ص١٩٧) فعدد سكان الشرق الأوسط وحده سوف يتضاعف في حدود عام ٢٠١٠.

وعن الاقتصاد يقول، إن النمو الاقتصادي لن يتحقق بنفس وتيرة النمو الديموغرافي ليمنع هبوطاً في مستوى المعيشة ممّا يحول دون قدرة الحكومات على مقايضة السلام بالتهديدات بعدم الاستقرار. ويذكر في هذا الاطار مشاكل المياه، والحدود الوطنية. إلاّ أنّه لا يذكر شيئاً عن دور الولايات المتحدة في إثارة هذه المشاكل وعرقلة حلها.

وعن التوجهات السياسية يقول نيكسون إنّ الأنظمة السياسية وهي أوتوقراطية بغالبيتها، ودكتاتورية في اصولها، تعتمد على احتكارها للقوة أكثر مما تعتمد على دعم الشعوب لها. والليبرالية السياسية أدت غالباً إلى التمزق أكثر ممّا أدّت إلى الديمقراطية (ص١٩٧).

ويشير نيكسون إلى أن دول العالم الإسلامي أنفقت في عام ١٩٩٠ أكثر من ٨ بالمئة من دخلها القومي على التسلح، فيما لم يتعد هذا الرقم في الغرب نسبة الخمسة بالمئة. ولكنه لا يقول إن أكثر من ٨٥ بالمئة من هذا الإنفاق كان من حصة الولايات المتحدة وأوروبة الغربية. ويلاحظ أن النفوذ السوفياتي في العالم الإسلامي لم يقم على قوة جذب الأفكار الشيوعية إنما على قوة مبيعات الاتحاد السوفياتي من الأسلحة لكل من العراق وسوريا وليبيا والصومال ومصر (حتى عام ١٩٧٣). ويقول إن نجاح الإسلام في امتحان التصدي للشيوعية كان أفضل من نجاح المسيحية (ص١٩٨). ويتحدث نيكسون عن التراث الحضاري الإسلامي بموضوعية ويقول إنه في الوقت الذي كانت أوروبا غارقةً في ظلمات العصور الوسطى كانت الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي. فقد قدّم العالم الإسلامي مساهمات جمة في العلوم والطب والفلسفة (ص١٩٩): ابن سينا أعظم كاتب في الطب، الرازي أعظم فيزيائي، البيروني أعظم جغرافي، ابن الهيثم أعظم طبيب للعيون، جابر بن حيّان أعظم علماء الكيمياء: «وضع العلماء العرب القواعد العلمية، وعندما اقتحم رواد الحركة الإصلاحية في أوروبة آفاق المعرفة كانوا يرون أفضل لأنهم كانوا يقفون على أكتاف العمالقة من العلماء المسلمين» (ص١٩٩). وهنا يربط نيكسون بين هذا الماضي وآفاق المستقبل الإسلامي عندما يقول: «تمثل هذه الإنجازات ما كان عليه العالم

الإسلامي في الماضي. وتشير إلى ما يمكن أن يكون عليه في المستقبل إذا وُضع حدٌ لعواصف الحرب المميتة ولعدم الاستقرار السياسي (ص١٩٩). فالعالم الإسلامي عبارة عن حضارة ضخمة تبحث عن شخصيتها التاريخية» (ص١٩٩).

يقسم نيكسون الحركات السياسية في العالم الإسلامي إلى ثلاثة تياراتٍ فكريةٍ هي: الأصولية ـ الراديكالية ـ الحداثة. ويقول إن سكان العالم الإسلامي مرشحون للثورة: إنهم شبابٌ: أكثر من ٦٠ بالمئة منهم تحت سن الخامسة والعشرين. إنهم فقراء. إنّ متوسط الدخل الفردي ـ بما في ذلك الدول الغنية بالنفط في الخليج ـ يبلغ ١٦٠٠ دولار في السنة مقارنة بمبلغ ٢١,٠٠٠ دولار في الولايات المتحدة (ص٢٠٣).

إنّ ٢٧ بالمئة فقط من شعوب العالم الإسلامي تعيش في دول ديمقراطية. وتلقى الحركات الأصولية الإسلامية هوىً لدى الناس ليس بسبب ما تطرحه ولكن بسبب ما تعترض عليه (ص٢٠٣). ويدعو نيكسون إلى «دعم مصالحنا ومصالح أهل التحديث في العالم الإسلامي»، ويقول عنهم إنهم يريدون أن يقدمّوا إلى شعوبهم بديلاً عن الايديولوجية الاصولية المتطرفة وعن العلمانية الراديكالية: «إنّ رفض الاسرة الكويتية المالكة تبني اصلاحات ديمقراطية ذات جدوى بعد تحرير الكويت من صدام حسين يقدم مثلاً مثيراً على مدى حساسية الحكام الاوتوقراطيين غير المنتخبين في العالم الإسلامي». (ص٢٠٣). وعن طريقة تعامل الولايات المتحدة في ظل النظام العالمي الجديد مع العالم الإسلامي، يقول نيكسون: «للتأثير على التطور التاريخي في العالم الإسلامي ينبغي علينا عدم صياغة استراتيجية تطبق سياسة واحدة في كل الدول الإسلامية. إنما علينا اختيار نقاط مفصلية من أجل وجودنا. علينا إرساء شراكةٍ مع دولةٍ عصريةٍ مختارةٍ نشاركها المصالح والاولويات ويكون لها ثقلها في المنطقة (ص٢٠٥). ومن خلال العمل معها لمعالجة قضايا سياسية وأمنية ومن خلال تقديم النصح والمساعدة لتطوير نموها الاقتصادي وبروزها التدريجي كنماذج ناجحة داخل العالم الإسلامي، فإننا نسرّع إمكانات التحديث في كل المنطقة

(ص٢٠٥). ومن الواضح أنّ الهدف هو الاستيعاب (عن طريق التحديث) وقطع الطريق أمام أي انفلات إسلامي من قبضة الهيمنة الأميركية.

وفي هذا الإطار يسمي نيكسون أربع دول يرى أنها منطقياً، أقرب إلى الشراكة مع الولايات المتحدة وهي: تركيا وباكستان ومصر واندونيسيا. ويتابع: «إن سياسة اختيار الشركاء لن تحقق نجاحاً فورياً، ولكن سيكون للولايات المتحدة بعد جيل واحد تأثير على التطور التاريخي للعالم الإسلامي (ص٢٠٨).

ويحذر نيكسون من «ضرورة عدم احتضان الدول الاستبدادية بحيث تصبح علاقتنا معها هدفاً للنقد الداخلي» (ص٢٠٨).

وينصح كذلك الولايات المتحدة بتحمل مواقف يضطر بعض أصدقائها في العالم الإسلامي إلى اتخاذها رغم معرفتهم بأنها لا تخدم المصالح الأميركية وذلك بسبب حساسيتها البالغة في دولهم. ويضرب على ذلك مثلاً عندما قصفت الولايات المتحدة ليبيا في نيسان ـ ابريل ـ ١٩٨٦، «العديد من قادة المنطقة نددوا بنا علناً ولكنهم حيّونا سراً»: علينا ان نتعلم كيف نغضّ الطرّف عندما تحمل الظروف اصدقاءنا على تقديم خدمة شفوية لأعدائنا (ص٢٠٨).

ويعترف نيكسون أن العالم الإسلامي يطرح أعظم تحد للسياسة الخارجية الأميركية في القرن الواحد والعشرين (ص٢٠٩). ولذلك فإنه يقترح على السياسة الاميركية تجنب «**ثلاثة اوهام قاتلة**» هي:

١ ـ وهم الاطار الأمني الشامل (من الحلف الثلاثي ١٩٥٠ حتى مبدأ ريغان ١٩٨١ مروراً بحلف المعاهدة المركزية ١٩٥٥، ومبدأ ايزنهاور ١٩٥٧، ومبدأ كارتر ١٩٨٠). ولا ينسى نيكسون أنه هو نفسه أيضاً وخلافاً لما يقوله الآن صاغ «مبدأ نيكسون» الذي نص على اقامة نظام أمني اقليمي يستند إلى الدعم العسكري الأميركي وحتى إلى التدخل العسكري المباشر إذا اقتضت الحاجة ذلك (ص٢١١).

٢ ـ وهم مراقبة التسلح الاقليمي (وهو يقترح بديلاً من المقاربة الشاملة للموضوع اعتماد سياسية تمييز ضد تسلح دول يصفها بأنها تهدد جيرانها مثل

سوريا والعراق) (ص٢١٢). أمّا اسرائيل التي تحتل الأراضي العربية وتعتدي على عرب الأرض المحتلة وعلى جيرانها العرب الآخرين فلا تمييز ضد تسلحها.

٣ ـ وهم إعادة توزيع الثروة الاقليمية (وهو يقول أن المحاولات السابقة لا تترك مجالاً للأمل بتحقيق ذلك) (ص٢١٣).

ويتحدث نيكسون عن موقف موسكو وواشنطن من الثورة الإسلامية الإيرانية فيقول إن موسكو حاولت اختطاف الثورة الاصولية في إيران في عام ١٩٧٩ من خلال تسلل الشيوعيين إلى داخل الحكومة. وكان يمكن لهذه الخطة أن تنجح لو لم يلجأ إلى الغرب الرئيس المقيم في طهران لجهاز الاستخبارات السوفياتية (ص٢١٤).

وبالنسبة لواشنطن يسفّه الذين يحمّلون الولايات المتحدة وزر سوء العلاقات مع إيران. ويقول إن إيران واصلت تمويل شبكات الارهاب الدولي التي استهدفت الولايات المتحدة بمّا في ذلك نسف السفارة الأميركية وثكنات المارينز في لبنان في شهر تشرين أول ـ اكتوبر ١٩٨٣ (ص٢١٥).

وكم يبدو نيكسون صادقاً وموضوعياً عندما يقول «إن المصالح الأميركية المباشرة في الشرق الأوسط تنحصر في اثنين هما النفط واسرائيل» (ص٢١٧).

ويتحدث عن اشكالية هذه العلاقة مؤكداً على قاعدة أساسية وهي: علينا تأمين حياة اسرائيل والعمل مع الدول العربية المعتدلة لتأمين سلامة الخليج الفارسي (ص٢١٧).

ويتحدث عن الصراع العربي ـ الاسرائيلي (خمسة حروب ١٩٤٨، ١٩٥٦، ١٩٦٧، ١٩٧٣، ١٩٨٢ بالاضافة إلى عدد لا يحصى من الاشتباكات المسلحة الأخرى). ويدعو نيكسون إلى حث الخطى من أجل تحقيق تسوية سياسية بين العرب واسرائيل ولكنه في الوقت نفسه يقول: «إن التزامنا بوجود وبسلامة اسرائيل هو التزام عميق، فنحن لسنا مجرد حلفاء ولكننا مرتبطون مع بعض بأكثر من قصاصة ورق. إنه التزام معنوي. وخلافاً للاعتقاد فإنّ اسرائيل ليست مصلحة استراتيجية للولايات المتحدة... إنّ التزامنا بإسرائيل ينطلق من

شرعية الحرب العالمية الثانية ومن المصالح المعنوية والايديولوجية بتأمين بقاء الديمقراطيات. لن يجرؤ رئيس أميركي أو مجلس كونغرس أبداً على السماح بتدمير دولة اسرائيل» (ص٢١٨).

ويحدد نيكسون ثلاثة أسباب للمضي قُدُماً في مسيرة التسوية السياسية في الشرق الأوسط:

السبب الأول ـ هو أن اسرائيل حصلت منذ منتصف السبعينات من الولايات المتحدة على مساعدات مباشرة وغير مباشرة تبلغ قيمتها ٤٩ مليار دولار. وفوق ذلك حصلت اسرائيل على ١٦,٤ مليار دولار بين عامي ١٩٧٤ و١٩٨٩ وعلى قروض تحولت إلى هبات (ص٢٢٠).

السبب الثاني ـ أن الصراع يخلق وضعاً يمكن أن يجر الولايات المتحدة إلى حرب تضطرها إلى استعمال الأسلحة النووية (ويذكر نيكسون كيف أنه وضع في عام ١٩٧٣ القوات النووية الأميركية في حالة تأهب للتصدي لأي تدخل سوفياتي في المنطقة) (ص٢٢١).

وهو يعتبر أنه يمكن خدمة مصالح الولايات المتحدة واسرائيل معاً من خلال تسوية تقوم على مقايضة الأرض بالسلام. ويرى أن الوقت الحاضر ـ بعد حرب الخليج ـ يوفر أفضل فرصة لتحقيق هذا الهدف (ص٢٢٢). ويرى أن من المهم أن يشعر العرب والاسرائيليون أن لا شيء اسوأ من التسوية سوى استمرار الوضع الراهن.

أما مبادىء التسوية كما يراها نيكسون فهي (ص٢٢٤):

١ ـ اعتراف دبلوماسي كامل باسرائيل من جميع جيرانها.

٢ ـ حدود آمنة لاسرائيل.

٣ ـ عودة اراضٍ مستولىً عليها في عام ١٩٦٧ إلى الدول العربية.

٤ ـ حكم ذاتي للفلسطينيين.

ويدعو نيكسون إلى الاعتراف بحقيقة أساسية من حقائق الحياة الدولية. وهي أن المعاهدة ـ أي معاهدة ـ يمكن أن تغير سلوك الدول، ولكنها لا تغير مشاعر الناس (ص٢٣٠). إن السلام في الشرق الاوسط لا يعني أن على العرب والاسرائيليين أن يتعلموا كيف يحبون بعضهم. لقد كرهوا بعضهم لعدة قرون. وسوف يستمرون في ذلك ولكنه يعني، على الأكثر، أن يتعلموا كيف يعيشون بسلام مع خلافاتهم. أي تسوية دائمة تتطلب أن يبقوا مفصولين عن بعضهم من خلال جدار من الترتيبات الامنية بحيث يدفع المعتدي الذي ينتهكها أكثر كثيراً مما يمكن له أن يأمل في كسبه (ص٢٣٠).

وينهي نيكسون هذا الفصل من كتابه معترفاً بأن العالم الإسلامي قاد المسيحية لمدة خمسة قرون من عام ٧٠٠ حتى عام ١٢٠٠ ـ في ميادين قوة الجغرافيا السياسية (الجغراسيا) ومستوى المعيشة، والدين، والقانون، ومستوى التعليم في الفلسفة والعلوم والثقافة. ولكنّ عقوداً من الحروب قلبت الطاولة (ص٢٣١). فكما أنّ المعرفة التي جاءت من الشرق اطلقت حركة النهضة في الغرب، فقد حان الوقت ليساهم الغرب في نهضة العالم الإسلامي.

المثقفون المصريون، الإسلام السياسي والدولة (*)

ألكسندر فلورس

١ ـ المشكلة:

هدف هذه الورقة النظر في مواقف بعض المثقفين المصريين من الإسلام السياسي؛ وبشكل مباشر أو غير مباشر من الدولة. والفترة الزمنية التي تجري فيها معالجة تلك المواقف تقع في منتصف الثمانينات، مع ما يتصل بذلك من نقاشاتٍ وجدالياتٍ دارت في تلك الفترة في الموضوع نفسه. وسنحاول التركيز على آراء عددٍ من المثقفين اليساريين، ممن اتخذوا مواقف واضحةً في تلك النقاشات ومن تلك المواضيع في قلب اليسار المصري. ونعني بالإسلام السياسي، الحركات الإسلامية في تشكلاتها المختلفة، وبرامجها المتعددة والمتباينة. أما المقصود بالدولة في المعالجات، فالدولة المصرية في الحقبة الحالية.

٢ ـ السياق:

حاولت السلطة المصرية مطالع الثمانينات إيقاف تقدم الإسلاميين، الذين كانوا يكسبون في المجال الاجتماعي المصري منذ السبعينات. ويرجع ذلك في جزءٍ منه إلى التشجيع الذي كانوا يلقونه من النظام نفسه، وإلى «الجو

(*) محاضرة ألقيت في المؤتمر الثالث للحياة الثقافية في المشرق العربي الحديث والمعاصر، بون بألمانيا الاتحادية، من ٥ إلى ٨ ديسمبر، ١٩٩٠.

الإسلامي» الذي بدأ يمتدُّ ويستتبُّ آنذاك (مثل المشاركة الواسعة في صلوات الجمعة، وانتشار اللِّحى والحجاب.. الخ). وقد اندفعت الدولة المصرية باتجاه مواجهة الإسلاميين بعد أن كثرت حوادث الاصطدام مع الشرطة، والتحرش بالأقباط؛ فكان أن رأى المسؤولون المصريون ضرورة وضع حدٍّ لتلك المظاهر العنيفة في الإسلام السياسي الصاعد. واتخذ ذلك صورة مقاربتين متناسقتين. أولاهما تمثّلت في قمع مظاهر الانفجارات العنيفة، وزجّ الكثيرين من المشتَبَه فيهم في السجون؛ لإخافة ذوي الأمزجة الراديكالية من الشبان. وتابعت السلطة إجراءاتها فحاكمت قَتَلَة السادات، وسحبت مشاريع القوانين التي جرى تقديمها في السبعينات للتلاؤم مع الشريعة الإسلامية.. ومن جهةٍ ثانيةٍ اهتمت السلطة بالأبعاد الثقافية للإسلام السياسي. فنظَّمت حملةً إعلاميةً صاخبةً للرأي العام انغمست في مجادلاتٍ كلاميةٍ (لاهوتية) من طرفٍ واحدٍ لنقض دعاوى الإسلاميين المتطرفين، وإظهار مخالفاتهم للإسلام الصحيح، وإعطاء نفسها وسياساتها لوناً إسلامياً يحول دون مهاجمتها من هذه الناحية.

وقد أمكن بالفعل تبطيء حركة الإسلام الحزبي بمصر. لكنه لم يستسلم بأيِّ حال. بل الأحرى القول إنه حفر خنادقه ويُعدُّ للقيام بحرب جبهات. فما تزال الحركات الإسلامية الراديكالية حاضرةً بمصر. ولها جمهورٌ واسعٌ. وقد أعادت بعضها ـ تحت وطأة حملات السلطات ـ تنظيم نفسها، والتنسيق فيما بينها، والتعاون في فعاليات مشتركة، كما طوَّرت ميكانزماتٍ لمدّ سيطرتها على مناطق وفئات شعبية ومؤسسات تزيد من تأثيرها، وتحصّن حركتها في مواجهة السلطات. ومن المؤسَّسات التي استطاع الإسلاميون اختراقها مؤسسة البرلمان. فقد حقّقوا حضوراً علنياً فيه عام ١٩٨٤ ووسّعوا من هذا الحضور عام ١٩٨٧. كما أنهم سيطروا على قسمٍ من وسائل الإعلام؛ بما في ذلك بعض وسائل الإعلام «الرسمية»، أي التي تملكها الدولة.

أما الصراع بين الدولة والحركات الإسلامية فمضمونُهُ: التغيير أو الإبقاء على الوضع الراهن. أما الإسلاميون فيناضلون لتغيير البنية السياسية الحالية باتجاهٍ إسلامي. والوضع المثالي المرجو لديهم هو الوصول إلى السلطة، وإعادة

بناء الدولة على نهجٍ إسلاميٍّ؛ وإن تكن معالم ذلك النهج تفتقر للوضوح. بيد أنّ أكثر الإسلاميين وصلوا لاقتناعٍ مؤدَّاه أنهم لن يصلوا للسلطة. ولذا فقد صعَّدوا من دعايتهم لما سمّوه «الدّولة الإسلامية». ويعني هذا أنهم يدعون لدولةٍ ليس من الضروريّ أن يكونوا مسيطرين فيها؛ لكنها تتضمن عناصر إسلامية أساسية وبخاصةٍ القانون. ومن هنا دعوتهم لتطبيق الشريعة. والشرط لذلك ـ وهم يعلمون أنّ هذا أمرٌ غير مرجّح ـ الاستبدال بالقانون المدني السائد حالياً. وهكذا يتحول «النضال» إلى هدفٍ بحدّ ذاته. كما تظهر في ساحة السياسات أنواعٌ جديدةٌ من النقاش، وتدخل مصطلحاتٌ جديدةٌ. ويتحشّد حول المطلب جمهورٌ واسعٌ يجعل من الدعوة للهدف مسألةً أنجح من الناحية السياسية من الوصول للهدف نفسه. وهذا من وجهة نظري هو سببُ دعوة الإسلاميين لاعتناق مبادىء الشريعة بشكلٍ عامٍّ دونما تفصيلٍ أو حرفيةٍ. ذلك أنهم إذا حصلوا على اعترافٍ عامٍّ بذلك؛ أمكنهم الوصول إلى تغيير قواعد اللعبة السياسية، وحقّقوا نصراً سياسياً.

أما والأمر كذلك. فالواضح أنّ الصراع على النفوذ هو إلى حدٍّ كبيرٍ صراعٌ على تملك أدوات ووسائل الدعاية الإعلامية أو السيطرة عليها. أمّا الطرف المهتمُّ بالإبقاء على الوضع الراهن (البنية السياسية والمدنية الحالية) فالسلطة السائدة متمثّلةً بالحكومة الراهنة. ويواجه هذا الطرفَ الحركةُ الإسلاميةُ العامةُ بمختلف شراذمها وتياراتها. أما الأحزاب السياسية الموجودة، فتختلف مواقفها من هذين الطرفين الرئيسيين. فالحزب الوطني الديمقراطي وحزب الوفد؛ يؤيدان بشكلٍ عامٍّ بقاء النظام الحالي؛ لكنهما لا يملكان في هذا الصدد تحليلاً متناسقاً يعلّل موقفهما العامّ. فالحزب الوطني يقدّم تنازلاتٍ كبيرة للدعائية الإسلامية (من خلال صحيفته الأسبوعية: اللواء الإسلامي). والوفد كان أداةً ساعدت «الإخوان المسلمين» في دخول البرلمان لأول مرةٍ عام ١٩٨٤. ويؤثر كُلٌّ من حزب العمل الاشتراكي والليبراليين والأمّة التغيير باتجاهٍ إسلامي. وقد تحالف الحزبان السابقان مع «الإخوان المسلمين» في انتخابات العام ١٩٨٧. أمّا حزب التجمع (اليساري) فهو مبدئياً ضدّ النظام القائم، لكنه لا يدعم التغيير

بالاتجاه الذي يريده الإسلاميون. فبالنسبة **للتجمع** الترجُّحُ بين أهون الشرين. ونعرض فيما يلي من صفحات لمحاولات **التجمع** الإجابة على الخيار الأقلّ سوءًا.

٣ ـ المثقفون:

تنبهت قلّةٌ من المثقفين المصريين أواسط الثمانينات «لخَطَر» الاتجاه الذي يسير فيه الإسلاميون المصريون؛ فحاولت تلك القلّة الإجابةَ على هذا التحدّي المهدِّد. وفيما يلي عرضٌ موجزٌ لتدخلات تلك القلّة، وطبيعة فهمها للموقف. ويمكن القول مبدئياً إنّ كلّ هؤلاء المذكورين هنا يؤثِرون «الدولة المدنية»؛ لكنهم ينقسمون إلى مؤيّدين للوضع القائم أو معارضين له.

أولُ هؤلاء فرج فوده. وهو مؤيِّدٌ راديكاليٌّ للوضع الراهن. فقد خرج من الوفد عندما تحالف الوفديون مع «الإخوان المسلمين» مطالع العام ١٩٨٤. ومنذ ذلك الحين، بل قبل ذلك؛ استمر فوده في إرسال النذير من «الخطر الإسلامي» الذي رأى فيه بالدرجة الأولى خطراً سياسياً يتهدد الدولة الحالية بالدمار، ويضرب البنية المدنية القائمة، و«قواعد اللعبة» فيها. وتتركز تدخلاته في «فضح» المشروع الإسلامي، وتحشيد كلّ الآخرين (الحكومة، والأحزاب، وبعض المثقفين، و«المجتمع المدني») لليقظة، ومواجهة الخَطَر القادم. ويملك فوده فهماً جيداً للأبعاد السياسية للظاهرة الإسلامية؛ لكنه لا يبذل جهداً ملحوظاً في تحليل الأصول الاجتماعية لتلك الظاهرة. كما أنه لا يمتلك مشروعاً للتغيير الاجتماعي يمكن أن يشفي من «الشيطان الإسلامي». ولذا يستمرّ في عرض حلوله القصيرة الأمد. وقد جرّب أن يحوّل إنذاره إلى حركةٍ أو جبهةٍ عامةٍ تضمُّ أعداء «المشروع الإسلامي»؛ لكنه لم ينجح في ذلك؛ ربما لمقاساة الكثرة الكاثرة من الواقع بحيث يستحيل حشدها للدفاع عنه. ومع ذلك يبقى فرج فوده مهماً بحسبانه الأكثر صراحةً وجرأةً في الهجوم على «المعسكر الإسلامي».

أمّا صلاح حافظ، وهو صحفيٌّ يكتب في صحف الحكومة، فقد حذَّر

مرتين على الأقلّ من «الخطر الإسلامي» وبطريقةٍ دراماتيكية. ففي مقالةٍ بأكتوبر ١٩٨٦ اتهم أحزاب المعارضة بأنها في الحقيقة حليفة لإيران[١] ـ مما دفع عدة كتّاب للردّ بعصبيةٍ على هذا الاتهام[٢]. وفي مقالةٍ أخرى له في إبريل ١٩٨٧ دعا تحالف اليسار المصري للوقوف مع الحزب الحاكم لمواجهة «التحالف الإسلامي»[٣]. وقد أدّى ذلك إلى نقاشٍ داخل اليسار نعود إليه فيما بعد.

وفي الاتجاه نفسه مضى الروائي عبدالرحمن الشرقاوي؛ عندما دعا في يوليو ١٩٨٥ لجبهةٍ وطنيةٍ واسعةٍ في مواجهة من سمّاهم «المبشرين باسم الدين»[٤]. والسياق الذي دفعه لتلك الدعوة الحملة آنذاك من أجل تطبيقٍ فوريٍّ للشريعة. وكان المخطّط أن تبلغ تلك الحملة ذروتها في «مسيرةٍ خضراء» منعتها السلطات. وكان من نتائج دعوة الشرقاوي هذه إجابةٌ سلبيةٌ واضحةٌ من جانب حزب التجمع (تأتي فيما بعد).

ويُعتبر فؤاد زكريا أحد أكثر الكتّاب متابعةً لنقد الإسلاميين. ويلاحظ المتتبع تطوراً معيناً في خطابه في مواجهة الحركة الإسلامية. فباعتباره كاتباً ليبرالياً تنويرياً تأمل الظاهرة الإسلامية من وجهة نظرٍ وطنيةٍ، ووصل إلى حكمٍ سلبيٍّ عليها. لكنه في تحليله لتطورات الفكر والصراع في الساحة السياسية ما كان يعير المسائل الاجتماعية والسياسية غير اهتمام ضئيل. على أنه منذ العام ١٩٨٥ بدأ يتجه للنقد الاجتماعي والسياسي. فقد التقط الأبعاد الأخرى للظاهرة، ووسّع رؤيته من مجرد التوجه العقلاني إلى الموقف العلماني الشامل؛ بما في ذلك الجوانب الفكرية للبعد الاجتماعي/السياسي. والتطور الذي لاحظناه يظهر في عدة مداخلاتٍ كتبها فؤاد زكريا كلها عام ١٩٨٥[٥].

---

(١) صلاح حافظ: في جيب إيران؛ أخبار اليوم ١٨/١٠/١٩٨٦.

(٢) عادل حسين: نحن والتنظيمات الإسلامية؛ الشعب ٢١/١٠/١٩٨٦ ـ محمد عبدالقدوس: التكفير على الطريقة الإسلامية؛ الشعب ٢٨/١٠/١٩٨٦.

(٣) صلاح حافظ في الأهرام ١/٤/١٩٨٧.

(٤) عبدالرحمن الشرقاوي: لا بد من الجبهة؛ الأهرام ٦/٧/١٩٨٥.

(٥) فؤاد زكريا: الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر؛ المستقبل العربي ٨/رقم ٧٦، يونيو

وكان وحيد رأفت، نائب رئيس حزب الوفد آنذاك، قد دافع أوائل عام ١٩٨٤ عن تحالف الوفد مع الإخوان(٥ أ) ثم تابع ذلك الدفاع في ندوة بأكتوبر ١٩٨٥ نافياً وجود «الخطر الإسلامي»، ونافياً أن يكون العلماء قد تحولوا إلى «كهنة لآمون»(٦). وعاد للمسألة نفسها في سلسلة مقالات في مايو ويونيو ١٩٨٦ فتحدث عن تراث حزب الوفد الذي كان يقدّم الولاء الوطني على الولاء الديني(٦ أ)، ورأى في خطوة الوفد التحالفية إصلاحاً وتصحيحاً للسابق. ووقع في تناقضات ظاهرة مماثلة في ندوة أقامتها صحيفة «اللواء الإسلامي» أواخر العام ١٩٨٦(٧). وقد أظهر ذلك كلّه الموقف المترجرج الذي أوقع فيه الوفد نفسه بخطوته التحالفية تلك.

وهناك، بالإضافة إلى الذين ذكرتهم، عدةُ كتّاب، ذوو توجهاتٍ علمانيةٍ عامة، لم يشاركوا بشكلٍ مباشرٍ، في الحملة على الإسلام السياسي، لكنّ ظواهر معينة في ذاك الإسلام، أثارت انزعاجهم فتدخّلوا لإدانتها. من أمثلة ذلك تدخل زكي نجيب محمود في التعليق على قضية الحجاب(٨). وصدام يوسف إدريس مع الشيخ الشعراوي(٩)، وجدله مع خالد محمد خالد(١٠).

١٩٨٥، ص ٩٢ - ١١٤؛ والكاتب نفسه: المسألة الدينية في مصر المعاصرة؛ الأهرام ١٩٨٥/٧/٢٩، ١٩٨٥/٨/١٢. وقد أعاد الكاتب نشر المقالة في كتيّبه: الحقيقة والوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة (القاهرة/باريس ١٩٨٦) ص ١١٧ - ١٥٦؛ والكاتب نفسه في ندوة التطرف السياسي الديني في مصر؛ مجلة فكر ٢/رقم ٨، ديسمبر ١٩٨٥، ص ٣٢ - ١١١.

(٥ أ) وحيد رأفت: الرد على بعض التساؤلات: الوفد ١٩٨٤/٣/٢٩.

(٦) الندوة، مرجع مذكور سابقاً، ص ٧٣ - ٧٤، ٩٢ - ٩٤.

(٦ أ) وحيد رأفت: الانتماء والولاء لمن؟؛ الوفد ٥/١٥ و٥/٢٢ و٥/٢٩ و٦/٥، ٦/١٢ و٦/١٩ و١٩٨٦/٦/٢٦.

(٧) أول مواجهة بين علماء الإسلام ودعاة العلمانية؛ اللواء الإسلامي ١٢/١٨ و١٢/٢٥/ ١٩٨٦ و١/١، ١/٨ و١/١٥ و١٩٨٧/١/٢٢.

(٨) قارن Revue de la presse égyptienne 13 July 1984, P. 116 - 126

(٩) يوسف إدريس: فقر الفكر وفكر الفقر، القاهرة ١٩٨٥، ١٠٣ - ١٠٨؛ والكاتب نفسه: مواقف ومعارك.. حكايتي مع الشيخ شعراوي، المساء ١٩٨٧/٣/٢٢.

(١٠) انطباعات مستفزة، القاهرة ١٩٨٦، ص ١٠٣ - ١٢٧.

وتدخلات حسين أحمد أمين في مناسباتٍ متعددةٍ معلّقاً على بعض أبعاد الظاهرة[١١].

ولاستكمال صورة الموقف في خضمّ المتغيِّر الإسلامي بمصر في الثمانينات، لا بد من ذكر فهمي هويدي، الذي يُعتبر على مستوى الدعاية السياسية، أكثر المتحدثين إقناعاً في «المعسكر الإسلامي». يكتب فهمي هويدي أُسبوعياً نصف صفحةٍ في صحيفة الأهرام، يدافع فيها باستمرارٍ عن موقفٍ إسلاميٍّ معتدلٍ، ويدعو إلى تحالفٍ عريضٍ يضمُّ قوى المجتمع تحت الراية الإسلامية ـ مُسْتثنياً «الشراذم المتطرفة» من الراديكاليين الإسلاميين، والعلمانيين. ففي خريف العام ١٩٨٦ شنّ فهمي هويدي هجوماً عنيفاً على مَنْ سمّاهم العلمانيين المتطرفين، مقيماً مقارنةً بينهم وبين جماعة الجهاد[١٢]. وقد أظهر هويدي دائماً مرونةً واعتدالاً في أكثر المسائل المعروضة للنقاش شكلاً ومضموناً. لكنه ما كان مستعداً للتنازل في القضايا المبدئية مثل تطبيق الشريعة، أو الطبيعة الإسلامية للدولة. وقد عرض دائماً «الكفاحَ» الجاري باعتباره صراعاً بين مشروعين حضاريين، المشروع الإسلامي، والآخر الغربي. وقد فُرض المشروع الغربي على العالم الإسلامي؛ الذي بدأ يتنبَّهُ لما يُحاكُ له، ويستيقظ لاستعادة هويته المفقودة[١٣].

٤ ـ اليسار:

قد يحسُنُ الآن البدء بعرض موقف اليسار الحزبي المتمثّل بشكلٍ أساسيٍّ في حزب التجمع. والمواقف المتخذة في الفترة التي ندرسها مهمة؛ لأنّ حزب التجمع في موقفه المعلن معارضٌ للسلطة القائمة باعتبارها تمثّل الشرائح المعوّقة من البورجوازية المتحالفة مع أمريكا وإسرائيل[١٤]. لكنْ من جهةٍ ثانيةٍ فإنّ تهدُّد

(١١) حسين أحمد أمين؛ دليل المسلم الحزين، القاهرة ١٩٨٣؛ وللكاتب نفسه: حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، بيروت ١٩٨٥.

(١٢) فهمي هويدي: تزييف الوعي، بيروت/القاهرة ١٩٨٧.

(١٣) فهمي هويدي: حتى لا تكون فتنة، بيروت/القاهرة ١٩٨٩، ص ٦.

(١٤) أعمال المؤتمر الثاني للحزب: الطريق إلى إنقاذ مصر من الفساد والطفيلية والتبعية، القاهرة ١٩٨٥.

البنية السياسية المدنية الموجودة أو القائمة يجلبُ خسارةً على اليسار أيضاً مثلما يجلب على السلطة والفئات العلمانية الأخرى. ووسط هذا التمزُّق بين الإمكانيتين لم يتوصل اليسار إلى اتخاذ موقف واضح من المسألة موضع التأمل. فقد عانى اليسار من تراجع نفوذه في الجامعات مع صعود الجماعات الإسلامية هناك خلال السبعينات. بعدها أظهرت شرائح معينة من ذلك اليسار انجذاباً باتجاه الإسلاميين الراديكاليين في مواجهة الخطر المشترك المتمثل في السلطة القائمة. وقد اتجه تجمع اليساريين هؤلاء في «جبهة الدفاع عن الديمقراطية» للدفاع عن المسجونين المعذَّبين من الإسلاميين. وكانت سنواتٌ قد مضت قبل أن يضطر تحالف اليسار لاتخاذ موقف من التطورات المتعلقة بصعود الإسلاميين. فعندما نقد حسين أحمد أمين أواخر العام ١٩٨٤ اليسار (والأحزاب الأخرى) لتراجعهم في وجه الإسلاميين، ما كانت هناك ردة فعلٍ ملحوظةٍ من جانبهم. فيبدو أنّ حزب التجمع بالذات كان يتجنب مناقشة المشكلة علناً. وعندما أثار حسين أحمد أمين في الفترة نفسها موضوع الحجاب كانت ردة الفعل من جانب التجمع مثيرةً للاهتمام: لقد كانت الإجابة سلبية[١٦]. بل إن كاتباً أشار آنذاك إلى أنّ مقالات حسين أحمد أمين أثارت السخط والغضب في أوساط التجمع. فقد وصم خليل عبدالكريم مقالات حسين أحمد أمين بأنها هروبٌ طفوليٌّ من الكفاح ضد الشرور الحقيقية في المجتمع[١٧]. وكانت المناسبة الثانية التي تطلبت ردَّ فعلٍ من اليساريين دعوة الشرقاوي لجبهةٍ وطنيةٍ عريضةٍ في وجه الإسلاميين. وكان الشرقاوي قد صوَّر الجبهة التي يدعو إليها باعتبارها تحالفاً ضدّ عدوٍ خارجيٍّ أو مدعومٍ من الخارج[١٨]. ويبدو أنّ تلك الدعوة كانت مدعومةً من النظام أو ممثليه في شرائحه العليا لمواجهة المعارضة الأصولية تحت راية الإسلام. وعلى أيّ حالٍ؛ فقد كرر

---

(١٥) حسين أحمد أمين: عن الانتهازية والأحزاب السياسية، الأهالي ١٩٨٤/١١/٧.

(١٦) Revue de la presse, 15 March 1985, P. 40 - 63.

(١٧) مقابلة مع صلاح عيسى في ١٩٨٧/١/٢٢؛ خليل عبدالكريم في الأهالي ١٩٨٤/١٢/١٩.

(١٨) قارن بالملاحظة رقم ٤.

الشرقـاوي دعوتـه في عدة منـاسباتٍ في مقـالاتٍ وندواتٍ، وطـالـب بإجـابةٍ من جـانب اليسار. وعـلى تلك الدعـوة المتكررة أجـاب حسين عبـدالرازق، رئيس تحرير **الأهالي**، الصحيفة الناطقة باسم حزب التجمـع آنذاك. وتـركزت إجـابته في الذهاب إلى أن الخصم الرئيسي الذي ينبغي التحالف ضدّه هو النظام الـذي يزيد الأثرياء ثراءً والفقراء فقراً، والذي يتحالف مع أمريكا وإسرائيـل. فجبهة الإنقـاذ الوطني التي ينبغي أن تُقـام، ستكـون ضـد تحـالف أمـريكـا وإسرائيـل وبورجوازية الدولـة التابعـة[٢٠]. أمّا الـراديكاليـة الإسلاميـة فهي خطرٌ ثـانويٌّ، ومواجهتها تكون بالاتجـاه لحلّ المشكـلات الاجتماعيـة الحقيقية. وقـد أدّت هذه الإجابة لردة فعلٍ عنيفةٍ من جانب الشرقاوي، والمزيـد من الجدل الكتـابي. ولم تصـل النقاشـات في مسـألـة الجبهة إلى شيء. وهكـذا رفضت قيـادة التجمـع والأحزاب الأخرى أن تقف مع الحكومة في مواجهة الإسلاميين ـ فأكّدت بذلك عـلى مـواقفهـا التقليـديـة من النظام القـائم، وتحليـلاتهـا المعـروفـة للمـوقف السياسي/الاجتماعي.

ولأنّ النقـاشات والجـدالات الجاريـة أواسط الثمانينـات لم تصل إلى شيء؛ فقد تجددت قبـل وبعد انتخـابات العـام ١٩٨٧. إذ عاد صـلاح حافظ فـاقترح جبهةً بين تحالف اليسار والـوفد والحـزب الوطني في مـواجهة الإخـوان المسلمين وحـزبي الأحـرار والعمـل المتحـالفـين معهم. ومثلهم عـام ١٩٨٥ فقـد رفض اليساريون فكرة الجبهة، وكـرروا تحليلهم المعروف للمـوقف[٢١]. وكان يمكن أن تتوقف النقاشات عند هذا الحدّ لـو لم يتدخـل فؤاد زكريـا في الجدل الـدائر[٢٢]. فقد قَدَّم بديلاً ممكناً متمثّلاً في معارضة النظام والإسلاميين أو الخطر الإسـلامي في الوقت نفسه. فمن وجهـة نظره يشكّـل الإسلاميـون والحكم القائم وجهـين

(١٩) حسـين عبدالـرازق: ملاحـظات أولية حـول الـدعـوة إلى الجبهـة؛ الأهـالي ١٩٨٥/٨/٢١؛ وللكاتب نفسه: نعم لجبهة ضد التبعية والطفيلية والفساد؛ الأهالي ١٩٨٥/٨/٢٨.

(٢٠) الأهالي ١٩٨٥/٨/٢٨.

(٢١) محمد سيد أحمد في الأهالي ١٩٨٧/٤/٥.

(٢٢) فؤاد زكريا: اليسـار والتيار الإسلامي؛ الأهالي ١٩٨٧/٤/٢٩.

لعملةٍ واحدةٍ، ولن تنتهي التبعية للولايات المتحدة بوصول الأصوليين للسلطة. كلُّ ما في الأمر أنّ وصولهم للسلطة أكثر خطراً ودماراً لأنه يحطّم البنية الاجتماعية/السياسية القائمة، ويقضي على إمكانية وشروط مواصلة الكفاح. فالسلطة القائمة تجب مكافحتها لكنها أهونُ الشرين؛ ومن هنا فإنّ مكافحة الإسلاميين تملك أولويةً لا يمكن المحيد عنها.

وتبعت تلك المداخلة من جانب فؤاد زكريا عدة مقالات من جانب أعضاء في حزب التجمع وقراء الأهالي؛ تعلّق على دعوة زكريا أو تحليله للموقف. وقد أحصيتُ أحد عشر مقالاً[٢٣] منها ستةٌ تعرض حججاً مختلفةً لرفض مقولة زكريا، وتقدّم الكفاح ضد الحكم[٢٤]. وتدعو واحدةٌ فقط من تلك المقالات لضمّ الحزب الوطني للجبهة المقترحة[٢٥]. بينما ترفض ذلك عدةٌ من المقالات المذكورة. وهناك كاتبان في السلسلة يريدان ضمَّ كلِّ قوى التعقل والتقدم والحرية إلى الجبهة. وهناك أخيراً كاتبان يدعوان اليسار لمكافحة الإسلاميين منفرداً ودون الدخول في تحالفاتٍ جبهويةٍ مع قوىً أخرى[٢٧]. وبين المقالات الرافضة لمكافحة الإسلاميين ثلاثُ كتبها أعضاء قياديون في حزب التجمع[٢٨]. وحجتهم في ذلك أنّ الخطر الإسلاميّ مزعومٌ وليس حقيقياً. ويرى أحد أولئك الكتّاب أنّ التيار الرئيسيّ في الحركة الإسلامية (الإخوان المسلمون) يمثل شريحةً من شرائح البورجوازية الكبيرة المسيطرة، وتنبغي مكافحته باعتباره كذلك[٢٩]. لكنّ بين كتّاب المقالات مَنْ رأى في الإسلاميين الراديكاليين حلفاء محتملين[٣٠]. ورأى

---

(٢٣) شارك في النقاش في الأهالي: عبدالستار الطويلة، وميلاد حنا، وصلاح عيسى، وعبدالغفار شكر، ومصطفى عبدالغني، ويونان لبيب رزق، وأحمد عبدالحميد شرف، ومحمد عامر، وعادل مشدّ، وكامل ابراهيم حسن، وعماد عبدالرؤوف أبو طالب.

(٢٤) مقالات عيسى وشكر وعبدالغني وشرف وعامر وحسن.

(٢٥) عبدالستار الطويلة.

(٢٦) حنا ورزق (وكلاهما قبطي).

(٢٧) مشد وأبو طالب.

(٢٨) عيسى وشكر وعامر.

(٢٩) شرف.

(٣٠) عامر؛ وبوضوحٍ شديد.

كاتبٌ من هؤلاء أنّ مكافحة الإسلاميين الأصوليين ينبغي أن تُترك لممثلي الإسلام المستنير (وهو أمرٌ يدّعيه التجمع لنفسه). إنّ المطلوب مواجهة الراديكاليين من جماعات الإسلام السياسي على أرضهم، ومن جانب إسلاميين عقلانيين. أمّا الهجوم عليهم من مواقع غير إسلامية فإنه سيقوّي جانبهم ويُكسبهم أرضاً جديدة[٣١]. والمثير للاهتمام أنّ أحد الكتّاب قارن بين الكفاح ضد الإسلام السياسي، والكفاح ضد الفاشية عشية الحرب الثانية. وقد استغرق اليسار وقتاً طويلاً آنذاك حتى أدرك يومها أنّ المسألة تتجاوز الصراع الطبقي[٣٢].

وتشير تلك النقاشات إلى أنّ اليسار ممثلاً في التجمع ـ ما يزال يرى أنّ النظام القائم هو العدوّ الرئيسي. بيد أنّ الأمر في نقاشات صحيفة الأهالي يأخذ مطالع التسعينات أشكالاً أكثر جداليةً وتعقيداً. ولم تصل الأمور من هذه الناحية إلى مستقرٍّ. إذ في صيف عام ١٩٩٠ أثيرت المشكلة من جديد في ندوةٍ لقادة اليسار، وعولجت بطرائق جدلية غير شافية[٣٣]. ويعني هذا في النهاية أنّ الظاهرة الإسلامية هي ظاهرةٌ قويةٌ ومؤثرةٌ ومستمرةٌ أكثر بكثير مما أراد اليسار الاعتراف به في البداية.

---

(٣١) عيسى في الأهالي ١٣/٥/١٩٨٧.

(٣٢) رزق في الأهالي ٢٧/٥/١٩٨٧.

(٣٣) ندوة: رؤية اليسار لموقع الأصوليين الإسلاميين على الخريطة الطبقية والسياسية؛ اليسار رقم ٨، أغسطس ١٩٩٠، ص ٤٣ ـ ٥٨، رقم ٨، نوفمبر ١٩٩٠، ص ٤٣ ـ ٥٨.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ملف خاص :

الحدث الجزائري ومصائر الدولة العربية المعاصرة

نظّمت مجلة الاجتهاد بتاريخ ١٦/١/١٩٩٢ حلقة «دراسية» عن «الجزائر والديموقراطية والدولة العربية المعاصرة». وكانت الجولة الثانية عن الانتخابات يومها قد مُنعت، واستقال الرئيس الجزائري الشاذلي بن جديد ليحلّ محلّة مجلس أعلى للدولة، أعلن عن اعتزامه البقاء في السلطة عامين حتى نهاية الولاية الأصلية للرئيس المستقيل. وقد دارت في «الحلقة الدراسية» نقاشاتٌ طويلةٌ بين الحاضرين المدعوّين، كما تلقت المجلّة مداخلات وكلماتٍ بعد ذلك. وقد ارتأينا هنا إثبات بعض تلك الكلمات التي لا تتركّز على ما حدث بالجزائر؛ بل تتأمل الوضع على الساحة العربية بشكلٍ شامل، وتطرح تساؤلاتٍ، وتقدّم أفكاراً حول المشكلات المزمنة للدولة في وطننا العربي، وفي العالم الإسلامي؛ بشكلٍ عامٍّ. والمقصود من ذلك كلّه استحداث وعيٍ عربيٍّ عامٍّ بأُسّ المُشكلة، ومظاهرها، وظواهرها، وتلمُّس سبل الخروج الاجتماعي والسياسي من المأزق الراهن.

التحرير



مصائر الدولة العربية المعاصرة (١):

إشكالية الدولة العربية المعاصرة: الانفصال عن المجتمع

وليد نويهض



I
المشكلة

ما حصل في الجزائر ليس انقلاباً بل هو مجرد استتباع لمشكلة تاريخية لا زالت تتوالد. وليس غريباً أن يحصل ما حصل في الجزائر، بل الغريب أن لا يحصل. فالانقلاب على نتائج الانتخابات والنكوص إلى لغة الحرب الأهلية والإيغال في سياسة الانفكاك التاريخي عن المجتمع وخياراته السياسية ليس سمةً تقتصر على «الدولة» في الجزائر بل هي سمة عامة تطال موضوع «الدولة» ودورها في معظم مساحات العالم الثالث. فالمعضلة في الجزائر قبل أن تكون مشكلةً تطال الخيار الديمقراطي للمجتمع هي أصلاً مُعْضِلةٌ تتعلّق بنشوء «الدولة» نفسها وتكونها التاريخي وتركيبها الاجتماعي.

«الدولة» في الجزائر هي كغيرها من «الدول» الحديثة النشأة في العالم الثالث، دولة «النخبة» وليست دولة المجتمع، وهي للسبب نفسه دولة «مستقلة» عن المجتمع ومرتبطة بـ «الخارج». وهي أيضاً وللعوامل نفسها، دولة «منقسمة» على نفسها وفي الآن نفسه على غيرها. فالدولة في العالم الثالث هي دولة «الخارج» ضد «الداخل». وبسبب طبيعتها «المستقلة» عن الداخل يتغلب عليها طابع الانفصال عن المجتمع والانقسام على نفسها.

المسألة إذن مسألة «الدولة» قبل أن تكون مسألة الديموقراطية، وعندما يتم حل المعضلة الأولى يتم آلياً حل الثانية.

وحل مسألة الدولة في العالم الثالث (والجزائر نموذجاً) ليس موضوعاً إرادوياً بل هو شأن يتعلق بالمسار التاريخي لنشوء الدولة وتكونها السياسي وتركيبها الاجتماعي. وهي ـ أي الدولة في العالم الثالث ـ هيئة سياسية تختلف في تطورها عن تلك الهيئات أو الدول التي نشأت في أوروبا أو في الولايات المتحدة مثلاً.

في أوروبا نشأت الدولة وتطورت في نسق تاريخي وصراعات اجتماعية مركبة أُعيد صوغها في كل حقبة ومرحلة وفق انسجام متوازن عبّر في كل مرحلةٍ عن توافق المصالح وتناغمها أحياناً وتناقضها أحياناً أخرى. فهي دولة «داخلية» وليست «خارجية» تقوم أساساً على توازن المصالح وتوزيع الثروة وتقسيم العمل ودورة الانتاج. وبعد كل دورة يتم الانتقال إلى دورةٍ أعلى ويعاد فيها النظر بمسائل التوازن والتوزيع والتقسيم.

في أوروبا تنتمي الدولة إلى المجتمع وهي بأشكالها المتعددة نتاج تطوره التاريخي. فالداخل عندها يحدد الخارج. وتوازن المصالح الداخلية يحدد توازن العلاقات الخارجية. وعلى أساس هذا الوعي يتم تداول السلطة على أن لا تتجاوز مصالح «الخاصة» حاجات «العامة». فالشعب كمعطى تاريخي (حضاري، ثقافي، وديني) هو مصدر السلطة التي يتم اعادة انتاجها وفق مقاييس المعاش والمنافع. والسلطة في المعنى نفسه لا تتجاوز الديني والدنيوي السائد في المجتمع بل تقوم باحترامه وتجديده وفق اختيارات جمعية.

وانطلاقاً من هذا «التفاهم التاريخي» أو «العقد الأجتماعي» تحترم السلطة القانون وتلتزم تنفيذه باعتباره قانون الشعب وليس قانونها. وكذلك تحاول قدر الإمكان التوفيق بين استهلاك ثروات الأمة ومسؤولية الدفاع عنها. ولأجل استكمال عملية التوافق بين الثروة القومية واستهلاكها ومساحة الوطن وحاجة حمايته ارتدت مسألة الأرض أهميةً تاريخيةً في تطور «الدولة» في أوروبا من المدينة إلى السوق، وتم تالياً تطويع الخارج (السوق الدولية) لتنمية وتطوير الداخل (السوق الوطنية).

أما تطور «الدولة» في الولايات المتحدة فيختلف عن تطورها في أوروبا. في «القارة القديمة» الدولة تنتمي إلى المجتمع وهي نتاج تطوره التاريخي. أما في «القارة الجديدة» فالمجتمع ينتمي إلى الدولة وهو نتاج تطورها السياسي. في الولايات المتحدة تاريخ الدولة هو تاريخ المجتمع. فالدولة الاميركية الحديثة التكوين هي التي أعطت المجتمع صورتها السياسية وهي حددت نمط تطوره وعلاقاته. في أوروبا المواطن ينتمي إلى الأرض (الوطن) وفي الآن نفسه ينتمي إلى المجتمع بتلاوينه الحضارية والثقافية وتركيبه الاجتماعي المندمج والموحد في المصالح المتبادلة. أما في الولايات المتحدة فالمواطن ينتمي إلى الدولة وفي الآن نفسه إلى نمط حياة وليس إلى «هوية قومية» واضحة وصافية في تكونها التاريخي. في «القارة الجديدة» الانتماء إلى الثروة يسبق الانتماء إلى الأرض والدولة هناك تلعب وظيفة سياسية ـ تاريخية في دمج المجتمع ودفعه إلى حياة موحدة في نمطها الفريد من نوعه. الدولة في الولايات المتحدة أشبه بـ «الجبّالة» الضخمة التي تخلط الأقوام والثقافات وتعيد «عجن» المجتمع وتحاول توحيده في الانتماء إلى نمط الحياة الذي يتم تحديده في كل مرحلة تاريخية.

لذلك لعب «الجيش» في الولايات المتحدة دوره التاريخي في توحيد انتماء تنافر جماعات المجتمع إلى «الدولة». فالجيش الاميركي الضخم تقليدياً وحديثاً (مليونا جندي) كان من الأدوات الرئيسية التي لعبت دور المؤسسة «المحايدة» وكإطار مستقل في صهر الجماعات المختلفة وإدراجها في سياق سياسي موحد.

إضافة إلى «الجيش» لعبت الحروب الأميركية في الداخل (الحرب ضد الهنود الحمر، ثم الحرب الأهلية) وفي الخارج (حروب التوسع القاري ثم حروب التوسع الدولي) وكذلك الحروب الكبرى (العالمية الأولى والثانية) والحروب الآسيوية (كوريا، فيتنام) دور الاختبار لمواطنية «المواطن». وشكّلت حروب الداخل والخارج مناسبةً تاريخيةً للأقليات غير المندمجة في سياق الانتماء إلى الدولة، للانضمام إلى الجيش وإثبات عضويّة الالتحاق بالهوية الجديدة. وشكّلت تلك المناسبات (الحروب الكثيرة) فرصةً للأقليات لإسقاط علامات الشك وانتزاع المواطنية السياسية وإثبات الاعتراف بها من خلال العمل

والتضحية والوفاء لمؤسسة لا يرقى الشك إلى دورها الناظم والجامع للجماعات الدينية والقومية والمجموعات الملوّنة. فالالتحاق بالجيش هو الجسر السياسي الذي يسهِّلُ لاحقاً عملية الالتحاق بالدولة ونيل صفة المواطن المخلص للهوية الجديدة.

أما الدولة في العالم الثالث وخصوصاً «العالم القديم» الذي يتميز بحضارات وثقافات وديانات سابقة على نهضة أوروبا واكتشاف اميركا فإنها تختلف في تكونها وتشكلها وشخصيتها نظراً لاختلاف نشأة وتطور تلك الجماعات القديمة الضاربة جذورها في التاريخ (الصين، الهند، والعالم الإسلامي على تنوع أقوامه وثقافاته). فالدولة في آسيا عموماً وفي إفريقيا المسلمة تحديداً ظاهرة «قديمة» تاريخياً. والدول القائمة حالياً لا علاقة لها بتلك الدولة الرمزية الماثلة في الذاكرة الجمعية.

الدولة الحديثة في العالم الثالث (آسيا وإفريقيا تحديداً) لم تتطور من الداخل وليست نتاج التفاعل التاريخي بين توازن المصالح وتوزيع الثروة وتقسيم العمل ودورة الإنتاج. الدول في العالم الثالث هي دول جديدة بالمعنى الحرفي للكلمة نشأت بفعل «التوازن الخارجي» الذي فرض نفسه قسراً على «التوازن الداخلي» وأزاح دولةً وأقام مكانها «دولةً» من خلال تطاحن عسكري و«تدافع حضاري» انتهى إلى غلبة دولية في السياسة والمال والقوة.

والمواطن الفرد ينتمي عملياً (وجودياً) إلى دولتين واحدة قائمة ولا تاريخية وواحدة غير قائمة وتاريخية. وبسببٍ من ازدواجية العلاقة وتناقضها يتجه المواطن عادةً إلى تغليب «الذاكرة» على «الواقع» وتالياً اللاإنتماء على الانتماء. ولأن الدولة الحديثة عندنا «لاتاريخية» فهي غالباً دولة ضعيفة وغير قادرة على التوحيد والدمج. إنها دولة مستقلة عن المجتمع (منفصلة) وفي الآن عينه منقسمة وتستمد قوتها من «الخارج» وتستقوي به على «الداخل».

وفي السياق التاريخي المذكور تختلف هوية الدولة التاريخية في العالم الثالث عن هوية الدولة في أوروبا وكذلك هوية الدولة في الولايات المتحدة. الدولة في

«القارة القديمة» تنتمي إلى الأرض والمجتمع، والوطن يلعب دوره في التوحيد. والدولة في «القارة الجديدة» تنتمي إلى الثروة والسياسة، ونمط الحياة يلعب دوره في التوحيد من خلال صهر الجماعات في إطار مؤسسة الجيش وخوض الحروب وتضخم الموازنة العسكرية (أعلى موازنة في التاريخ). لذلك، الأرض ليست مهمة في انتماء المواطن الاميركي، على عكس أوروبا، بل الثروة والسياسة والمال (نمط الحياة).

أما الدولة في العالم الثالث فتنتمي إلى الحضارة. والحضارة عند المواطن الفرد سابق على الأرض وقبل الثروة والمال. لذلك عندما اقتحم «الخارج» معاقل العالم الإسلامي ـ على تنوعه وتعدده ـ ضرب الدولة كمفهوم (قانون، تشريع، شريعة) وكنتاج تطور تاريخي (مؤسسات، هيئات، مساجد) وقطع علاقاتها بالمجتمع. وبسبب هذا «القطع» القسري حصل الانقطاع المفهومي في الوعي والذاكرة الجمعية بين التاريخي واللاتاريخي. وانعزل المجتمع عن «الدولة» وأخذ يعيش حال ازدواج بين نزعتين، الأولى تفرض عليه هوية «خارجية»، والثانية تذكّره يومياً بهويته «الداخلية». ودائماً كانت «الذاكرة»، بما هي قوة تماسك ثقافية، أقوى من «الهوية الجديدة»، الأمر الذي جعل المجتمع يعيش «الماضي» في حاضره و«مستقبله» في ماضيه. وساهم «الماضي» في تجديد آليات دفاعاته وتحصين المجتمع من اختراقات الخارج ومحاولات تطويعه أو إذلاله.

ومعضلة «الدولة الحديثة» في العالم الإسلامي أنها تريد ارادوياً قيادة مجتمع مختلف ومتعدد ومتنوع كثيراً ولكنه يتفق على أن هويته سرقت وأن «الخارج» لعب دوره في اختطاف حضارته وثقافته.

II

«الدولة» و«المجتمع»

ومعضلة «الدولة» في المنطقة العربية ليست معضلة محلية أو موضعية تقتصر على ثقافتنا المأزومة في العالم الإسلامي بل هي أساساً معضلة دولية تطال معظم

حضارات العالم القديم وثقافاته.

وإذا حلقنا بالطائرة فوق مدن طوكيو وهونغ كونغ وسنغافورة وبيروت سابقاً والقاهرة نظن للوهلة الأولى أننا نحلق فوق مدن اميركية حديثة (ناطحات سحاب، فنادق درجة أولى، مطاعم فخمة، طرقات واسعة، أنفاق قطارات، مراكز تجارية منظمة، محطات، مطارات، أسواق، مصارف... إلى آخر مظاهر الحياة الأوروبية). وبعد أن تحط الطائرة وندخل إلى تفاصيل الحياة اليومية نكتشف أن هناك، تحت هذه «المدينة»، مجتمعاً يتموج ويتمزق ويعبر عن مأزقه بردود فعل متناقضة إلّا أنها تقع تحت عنوان واحد: الاحتجاج.

واحتجاج المجتمع يصعد ويهبط ويتجه تارة نحو اليمين وطوراً نحو اليسار بسلبية تعكس عدم التكيف مع نمط علاقات تحاول «الدولة» فرضه من فوق على «تحت»، لا يستطيع التعايش مع مظهر خارجي أُريد له أن يكون الفيصل بين «القديم» و«الحديث» أو بين تاريخين واحد داخلي وآخر خارجي.

وليس غريباً أن يطلق الإعلام الأطلسي (لأوروبي ـ الأميركي) على هذه الاحتجاجات سلسلة نعوت وأوصاف وشتائم تبدأ باستخدام تعابير ومصطلحات سياسية وتنتهي بإطلاق السباب التي تصل أحياناً إلى استنباط كلمات تحقير لشعوب المنطقة من نوع: رعاع، همج، استبداد، اصولية... وغيرها وغيرها من الألفاظ التي لا يمكن إعادة نشرها لأنها تمس مقدسات ومحرمات تجرح مشاعر عشرات الملايين من الناس.

والمشكلة ليست حقاً مع الإعلام الغربي بل مع شريحة من «المثقفين المتغربين» التي تعيد إنتاج أفكار المعسكر الأطلسي وتضيف عليها الزيت لتزيد النار اشتعالاً والدمار دماراً، وتعطي الحجة والبرهان للنخبة الحاكمة لتزيد استبدادها استبداداً وتبرر لها تبعيتها والتحاقها.

ليس العيب في أن يحارب الغرب أمتنا بل العيب أن لا يحاربها فالأمر المنطقي (التاريخي) أن يرى الآخر الأطلسي في منطقتنا قوة كامنة إذا أتيح لها الخروج من مأزقها قد تتحول إلى قطب دولي يستطيع بسرعة أن يعدل التوازن

القائم حالياً بين مراكز القرار في القطب الشمالي من الكرة الأرضية. وهذا ما يحاول الحلف الأطلسي منع حصوله منذ قرون ثلاثة. وإحدى أدوات هذا الحلف ليست قوته الخارجية فقط بل الاستفادة من نخب الداخل أيضاً في تمرير أو تنفيذ سياساته.

وإذا قرأنا ما يقوله الغرب عنا لا نلحظ هذه البديهية في «السياسة الأطلسية» فقط بل نجد أنها تتمثل بقوة في ثقافة هذا الحلف ابتداءً بالتاريخ والجغرافيا وانتهاءً بالفلسفة والدين. لقد نهضت مدارس كثيرة تبرر امتداد «نمط الانتاج» الأوروبي واقتحامه أسواق «نمط الانتاج» الآسيوي. ورأت تلك المدارس على أنواعها أن سيطرة «النمط الحديث» على «النمط القديم» هي خطوة تاريخية تزيل العقبات الحضارية التي تمنع توحيد العالم من شرقه إلى غربه ومن شماله إلى جنوبه. ووجدت هذه المدارس أن الشعوب مجرد أن ترتدي الملابس الأوروبية وتركب السيارة الاميركية وتعيش حياة منزلية عصرية فإنها تبدأ بالانفكاك عن القديم والتطور باتجاه الحضارة الجديدة.

ونجد الكثير من الكتابات التي تصفق لدخول الاستعمار بلاد الهند وأرض الصين وأدغال الأمازون ومجاهل أفريقيا بذريعة أن هذا «الدخول» هو لفائدة هذه الشعوب ومصالحها المستقبلية.

ولم تر مثل هذه الكتابات أن مد سكة الحديد في الهند مثلاً لم يكن هدفه إيصال الحضارة إلى تلك المنطقة بقدر ما كان يهدف، وبكل بساطة، إلى تسهيل نقل المواد الأولية من المناجم إلى الساحل لشحنها إلى الخارج. وبعملية المد والنقل والانتقال أطيح بأنظمة لا تقل حضارة، وحتى تقدماً، عما اعتقدت النظريات الحديثة أنها حالات تخلف وانحطاط وأن الغرب يهدف إلى تطويرها وتحديثها وتوحيدها في السوق الدولية.

واعتقاد النظريات المذكورة بأن تعميم نمط الإنتاج الأوروبي يعني آلياً توحيد العالم في سياق حضارة حديثة واحدة لم يكن في محله كما برهنت التطورات التاريخية. فالتوحيد الخارجي (المظاهر والشكليات) لا يعني توحيد المشاعر

والثقافات والمصالح والأقوام والقبائل. فتحت «الفوق» هناك تناقضات واختلافات وتمايزات وخصوصيات يصعب حصرها أو ضبطها بقانون أو جهاز أو حزب أو هيكل تنظيمي.

وأدت محاولات التوحيد الفوقي والخارجي والقسري إلى قيام تناقض تناحري بين نموذجين، الأول تمثله «الدولة الحديثة» والثاني يمثله «المجتمع القديم». وتوتر الأوضاع السياسية في المنطقة العربية والعالم الإسلامي مثلاً هو خير دليل على هذا التعايش اللاتاريخي بين مصلحتين: مصلحة النخبة الظالمة ومصالح العامة المظلومة. ومثال المدن الأميركية المزروعة كالجزر المعزولة عن محيطها المجتمعي في قارة آسيا، وإلى حد كبير في بعض مناطق أفريقيا، يعطي الدليل الملموس على ذلك التناقض الذي لا يمكن توحيده بين نمطين من السلوك الذي يعبر عن نفسه سلباً في أكثر من حركة احتجاج شعبية أو سياسية.

وإذا كانت مظاهر التناقض في بعض دول آسيا تتمثل في احتواء الهجوم التكنولوجي الذي قاده الغرب ضد تلك المناطق فإن مظاهر التناقض في منطقتنا تعبر عن نفسها في سلسلة الهجمات التي قادها الغرب على أكثر من صعيد وطرف في العالم العربي ـ الإسلامي بسبب اختلاف المواقع الجغرافية ـ الاستراتيجية واحتواء مساحاتنا على ثروات لا غنى لأوروبا عنها.

ولذلك كان على الغرب أن يعمل على ضرب «الدولة» عندنا من عنقها لا من اطرافها كما فعل في اليابان والصين وكوريا مثلاً. فهو أولاً أقدم على تنظيم «دول» لا أساس تاريخياً لها لتقوم بادارة مصالحه والدفاع عنها في حال تراخت قبضته أو ضرب النعاس نظره. وهو ثانياً قام بتطويق الدول القادرة على الاستقلال باقتصادها وحاصرها حتى وصلت إلى درجة من الافقار والعوز والاتكال على الخارج.

ومنذ دولة محمد علي في مصر بدأ الافتراق بين الداخل والخارج عندما أقدم «الباشا» على ارتكاب مذبحة القلعة وسحق المماليك بين جدرانها ثم قام بتعطيل دور العلماء والائمة في الحياة السياسية للبلد بهدف إنشاء مركزية ادارية على نمط

الغرب وأوروبا. وأدى الأمر إلى إضعاف تعددية الخيارات في المجتمع وأضعف المبادرات الفردية وعطل الحياة المدنية وانتهى الأمر إلى صدام مع السلطنة ثم حصار الغرب له واسقاط تجربته في المهد وهو الذي سبق اليابان في خيار التصنيع والتحديث.

وبعد إحباط تجربة محمد علي تم استدراج المنطقة إلى دورات تاريخية تصعد وتهبط. وبين صعود دورة وهبوط أخرى كان معدل التراجع والتخلف يزداد إلى أن أُنهكت الأمة في نهاية الحرب العالمية الأولى وتمت بعثرتها إلى «دول» لا وظيفة لها سوى حماية مصالح الغرب من هجمات (أو همجية حسب الإعلام الأطلسي) الداخل (المجتمع).

ولنأخذ دويلات الخليج الصغيرة كمثال ساطع وحيوي على النماذج القائمة في منطقتنا. فقد أقدم الخارج على تنميط «اقتصاد البداوة» وتحويله إلى واسطة لنهوض دويلات حديثة حول آبار النفط. وتم تحويل «الواحات» إلى دول «مستقلة» وأعطاها شرعية دولية في الأمم المتحدة لا يجوز المساس بها أو التطاول عليها. وأقام الخارج شبكة مواصلات حديثة ربطت بين الواحات وحقول النفط الأمر الذي أدى إلى قيام تركيب اجتماعي عجيب يمزج بين شيخ القبيلة وشيخ النفط. وتحول شيوخ القبيلة بدعم من الخارج إلى شيوخ نفط يتمتعون باحترام الشرعية الدولية وتقديرها الذي لا تتمتع حضارات عريقة بمثله.

وعلى أساس هذه الشرعية الدولية تم تطويع شيوخ الدين والحاقهم قسراً بشيوخ النفط. وبات الدين ملحقاً بعد أن كان قائداً. وتحول شيخ الدين إلى تابع لشيخ النفط لما وفرته تلك المادة من رفاه اجتماعي ورغد استهلاكي بعد أن ارتفع ريعها في السبعينات من القرن الجاري. وفي اللحظة التي يتراجع فيها ريع النفط وتتقلص فوائده ليس مستبعداً أن نلحظ الانقسام بين شيخ النفط وشيخ الدين وذهاب كل طرف في طريقه الخاص.

إذن «الدولة» عندنا هي مجرد هيكل تنظيمي تقوم وظيفته على تصريف أعمال الخارج وتجارته وفرض رقابة «فوقية» على مجتمع الواحات أو مجتمعات

حقول النفط، وفي اللحظة التي يضعف فيها دور النفط في اللحمة الاجتماعية، ويتراجع ريعه المالي فإن الانفكاك بين «الدولة» و«المجتمع» سيعود إلى سابق عهده. وعودة الانقسام تعني عملياً عودة «الوحدة» الحقيقية التي تقوم على أساس الجغرافيا والتاريخ وروحهما الثقافية المتمثلة في الدين.

III

قراءة تاريخية

هذا على الأقل ما يمكن قراءته تاريخياً لفهم معضلة الدولة الحديثة في العالم الثالث (وتحديداً آسيا وافريقيا). أما القراءة السياسية فإنها تضيف المشاكل على المشكلة ـ الأصل، وخصوصاً عندما تحاول السلطات القمعية (الحزب الواحد، الجيش، النخبة الحاكمة أو الظالمة) اطفاء النار عن طريق صب الزيت والكبريت. فالدولة تاريخياً لا تنهض من فراغ داخلي وخواء اجتماعي وتفرض نفسها من فوق بقوة «الخارج» وتوازناته الدولية والاقليمية. هذا النوع من الدول مؤقت ولا يستطيع الاستمرار مهما استقوى وتجبّر واستبد، لأنه في اللحظة التي يحصل فيها الخلل في العلاقات الخارجية ينهار «الداخل» ويتفكك ويتوزع على عشرات الانتماءات التي تستمد خصوبتها من الذاكرة التاريخية.

فالدولة التاريخية شيء واللاتاريخية هي شيء آخر. تاريخياً تنشأ الدول وتنجح في الاستمرار عندما تستطيع أن تحقق التوازن بين الحاجات والإنتاج وبين الاستهلاك والحماية. والاستقرار السياسي يتأتى من ذاك الاستقرار التاريخي المتحقق أصلاً في التوازن المذكور.

إن سد الحاجات وتحقيق التوازن بين الإنتاج والاستهلاك مرحلة ضرورية تاريخياً لقيام «الدولة» كفكرة ومؤسسات. وبعد مرحلة سد الحاجات تأتي مرحلة توسع السوق وزيادة الانتاج الذي يؤدي إلى تحقيق الفائض. والفائض يؤدي إلى استقرار الجماعات البشرية ودمجها داخلياً في حياة تتسم بالسلم الاجتماعي والتعايش السياسي بين تنوع الجماعات وتعددها.

بعد الفائض الإنتاجي تبدأ مرحلة تدوير الفائض واستثماره في توسيع

دائرةالسوق وتنويع حاجات الجماعات الأمر الذي يؤدي آلياً إلى تكريس التفاوت بين المجموعات المتعايشة سلماً ويبدأ الصراع بتحديد زوايا مختلفة لشخصية كل جماعة، ويعيد تقسيمها واصطفافها في فئات وطبقات ومجموعات. عند هذا الحد من التطور برزت «الدولة الحديثة» في أوروبا مستمدة قوتها الداخلية من توسع دائرة نفوذها في الخارج. وأخذ فائض «الخارج» يغذي حاجات «الداخل» ويرسخ وحدتها وتلاحمها بين المصالح والمنافع والمعاش من جهة والقوة والتوسع من جهة أخرى.

أما «الدولة الحديثة» في العالم الثالث فإنها تختلف في تكونها وتطورها عن الدولة ـ الأم في أوروبا والولايات المتحدة. فدولة العالم الثالث تعتمد كلياً على «الخارج» والأخير ينوب عن «الداخل» في أخذ القرارات وتفصيل السياسات وتدبير المصالح والمنافع والمعاش. فالاستهلاك في دول العالم الثالث يزيد على الإنتاج وانعدام الفائض في الإنتاج يلغي عملياً أي تفكير في تدوير الثروة واستثمارها. ويتم التعويض عن الفائض بالإنتاج بزيادة الفائض في البشر، وبسبب اللاتوازن بين الاستهلاك والانتاج وبين الحاجات والحماية تنهض «دولة» تابعة وغير مستقرة داخلياً وعنيفة واستبدادية في علاقاتها مع «المجتمع». وتنحصر خياراتها السياسية في سياق مبرمج يقوم على مبدأ الانقلاب على الداخل والاستقواء على البشر بتوازنات الخارج. ومثال الجزائر وما حصل فيها أخيراً هو نموذج على دولة اللاتوازن واللااستقرار.

كيف يمكن في حال الجزائر أن تقوم «دولة» مستقرة ومتوازنة وهي تستورد ٧٠ في المئة من حاجاتها واستهلاكها من «الخارج»؟ وكيف يمكن أن تنفصل عنه وهي يومياً تجدد الحاجة إليه في الملابس والمشارب والمآكل والمعدات والخبرات والخبراء والثروة والمال؟ لقد استقلت الجزائر في الستينات عن فرنسا ولكن «الدولة» لم تستقل عن الخارج بدليل أنها تحتاج إليه لسد متطلباتها الضرورية والاستهلاكية. وكيف يمكنها ان تقوم بهذا «الدور» وديون الجزائر، ٢٦ بليون دولار، تعادل المبالغ التي تسللت إلى بنوك «الخارج» ومصارفه.

وعندما يزيد الاستهلاك عن الأنتاج يصعب على الدولة المعنية (أي دولة)

المساهمة سياسياً وسلمياً في دمج الجماعات وتوحيد المجتمع. بل تنقلب وظيفتها وتصبح مهمتها تفكيك المجتمع ومنع الدمج، وتحويل المهن والحرف إلى طوائف وليس إلى طبقات، وفرز الأخلاط والألوان ودفع كل مجموعة إلى نوع من الاستقلال الذاتي والعيش في ذراتها الخاصة. واستقلال «الدولة» في هذه الحال يصبح عبارة عن استقلال تاريخي عن المجتمع وتتحول الجماعة إلى «عدو» يجب محاربته لحماية «الدولة» من جور الشعب وطغيانه!! ألم يصرح رئيس الحكومة الجزائرية السابق سيد أحمد غزالي، عندما وصلته نتائج الاقتراع في الدورة الأولى، أن «الشعب صوّت ضد الديموقراطية»! ألم يكتب بعض نخبنا المثقفة أن «كلفة الانقلاب العسكري أقل من كلفة وصول جبهة الانقاذ إلى الحكم»! ولِمَ لا يصدر مثل هذا التقييم السياسي عن بعض تيارات نخبنا؟ فالنخبة الظالمة ثقافياً هي كالنخبة الحاكمة سياسياً. بل إن النخبة الأولى هي جهاز القمع «السري» للنخبة الثانية، وقد سقطت بسرعة في الامتحان التمهيدي.

ولأن الإسلام في العالم العربي هو، شئنا أم أبينا، حضارة المنطقة وقدرها الذي لا يرد فقد تم الربط بطريقة مدهشة وبأسلوب مثير للعجب بين الدين والمجتمع وأصبح العداء للدين هو جزء من معركة «الدولة» ضد المجتمع. ولأن الإسلام في العالم العربي هو النابض التاريخي الذي يضبط إيقاع المجتمع وحركته ودوراته الحضارية فقد عمد «الخارج» ـ وعلى امتداد ثلاثة قرون متواصلة ـ على دفع الإسلام إلى التراجع في «الداخل» ومنعه من لعب دوره الناظم والموحد، الأمر الذي أدى لاحقاً إلى انفكاك حركة التاريخ عن حركة المجتمع فانقسم الأخير على نفسه مستعيداً التناقضات ـ العصبيات السابقة على نشوء الإسلام ونزوله.

ليس غريباً، إذن، أن يحصل الانقلاب «الدستوري» على نتائج الاقتراع في الجزائر، ويتم النكوص عن الوعود ويحصل الارتداد عن نهج تسليم السلطة سلماً للطرف الفائز في الانتخابات. الغريب حقاً أن لا يحصل ما حصل، فلو تم الانتقال السلمي للسلطة وأُتيح للرئيس السابق الشاذلي بن جديد أن يفي بوعده لأمكن القول أن «الانقلاب» الحقيقي والتاريخي قد حصل فعلاً. ولكن

«الخارج» كان بالمرصاد لـ «الداخل» ولعبت الدولة وظيفتها اللاتاريخية وانقلبت على المجتمع. وما حصل في الجزائر أكد أن المعضلة هي معضلة «الدولة» قبل أن تكون معضلة الديموقراطية، وأكد أيضاً أن الديموقراطية مسألة أكبر وأعقد من أن تحسم في صناديق الاقتراع، فهي أساساً نتاج تاريخي يجب حسمه في المجتمع أولاً ثم بعد ذلك يتم نقله إلى السياسة (أعطني دولة وخذ ديموقراطية).

وعندما يتم الحديث عن الديموقراطية يجب أن لا نرتكب الخطأ الشائع ونحيل الكلمة إلى أصل يوناني وتعريف ساذج (حكم الشعب للشعب) بل يجب قبل ذلك أن نقرأ المعنى اللغوي لكلمة «دولة». فالدولة تعريفاً: مفرد دول. و«هي ما يتداول فيكون مرة لهذا ومرة لذاك. وتطلق على المال والغلبة أحياناً وتطلق اجمالاً على البلاد (الهيئة السياسية الحاكمة). ويقال كانت لنا عليهم الدولة، أي استظهرنا عليهم». هذا التعريف القاموسي لكلمة «دولة» يعني في جوهره تأكيد مبدأ «التداول» على السلطة.

وبين المعنى اللغوي وواقع الحال مسافة تاريخية واسعة هي تلك التي تفصل «دولتنا» عن «مجتمعنا».

مصائر الدولة العربية المعاصرة (٢):

الإسلام السياسي وإشكالية الدولة المعاصرة

خالد زياده

تدور أغلب الدراسات والمقالات التي تتناول موضوع «الإسلام»، حول التساؤل عما يجري في عالم الإسلام اليوم. وما هو أصل هذا «النهوض» الذي ينتشر في صفوف عامة المسلمين ويستقطب ميولها. ومنذ سنوات «الثورة الإيرانية» الأولى وحتى اليوم فإنّ اندفاعاً في قوى الإسلام يعبّر عن نفسه بأشكالٍ متعددة وجديدة من النشاط. وليس الحدث الجزائري، غير شكلٍ من الأشكال التي يعبّر من خلالها الإسلام عن نفسه. يضاف إلى ذلك البروز القوي للإسلام في آسيا الوسطى، بعد انهيار الاتحاد السوفياتي.

وبالإضافة إلى كون الإسلام يمثل عالماً واسعاً يبدي قوة في التعبير عن خصائصه التي تميزه، وسريان الظواهر من أقصاه إلى أقصاه. فإنه يعبّر اليوم عن تجارب تاريخية بسبب عوامل قطعت بين مصائر شعوبه في مراحل تاريخية، وبسبب بروز تجمعات إسلامية لم تكن تدخل في الحسبان قبل عقود قليلة.

وإذا ما ألقينا نظرةً على العالم الإسلامي المعاصر فإننا إزاء ثلاث تجمعات كبرى ذات طابع تاريخي وثقافي ولغوي، وهي التجمعات العربية والتركية والإيرانية. إلا أن هذه التجمعات التي تتميز بلغات الإسلام التاريخية الكبرى، لا تلغي ما تفيدنا به النظرة «الجيوبوليتيكية»؛ فبالإضافة إلى التجربة التركية

الحديثة، إثر إلغاء السلطنة والخلافة في عشرينات القرن الحالي، وتأثيرها في نشر أفكار التحديث على النمط الأوروبي، ثمة التجربة الإسلامية في إيران ونشرها لأنماط من النشاط الإسلامي. يضاف إلى ذلك كل من باكستان وبنغلادش على طرفي القارة الهندية. أما الإسلام في آسيا الوسطى الذي يتوزع في خمس دول (جمهوريات سوفياتية سابقاً)، فإنه يخضع في اللحظة الراهنة للتأثير المزدوج لكلٍّ من إيران وتركيا. ويمكن أن نضيف إلى كلّ ذلك بروز مجموعة الدول الإسلامية في أقصى آسيا حيث تشترك أندونيسيا وماليزيا وبروناي في تجمع «آسيان» الذي يضم أيضاً الفيليبين وتايوان وبورما.

وإذا انتقلنا إلى الجهة الأخرى فإننا سنجد الوطن العربي، الذي يملك تأثيراً تاريخياً وثقافياً في مجمل عالم الإسلام، ويملك أيضاً تأثيره الثقافي في الإسلام الأفريقي الذي لم يكن له شأن قبل عقود قليلة. إلّا أنّ الوطن العربيَّ الموزع على عشرين دولة يعاني من صعوباتٍ جمّةٍ في التوصل إلى أشكالٍ من التجمع والوحدة.

وهكذا فإننا إزاء تجارب ذات طابع لغوي، ثقافي - جغرافي - سياسي ويمكن أن نحصي تجارب ستاً أو سبعاً أو أكثر: الوطن العربي - الإسلام الأفريقي - تركيا - إيران - الإسلام الآسيوي - إسلام جنوب شرق آسيا - فضلاً عن الإسلام الهندي بجناحيه باكستان وبنغلادش. دون أن نُغفل الإسلام داخل روسيا، وفي أوروبا الشرقية وأوروبا الغربية. وباختصار فإن المنتمين إلى الإسلام اليوم يتوزعون في تجارب تاريخية وجغرافية وسياسية وثقافية شديدة التنوع.

فما هي الإشكالية التي يبديها الإسلام في العالم الراهن؟

كان الإسلام حتى القرن التاسع عشر يعبر عن حضوره «العالمي» بدول ذات طابع تاريخي وتقليدي: الدولة العثمانية (١٣٠٠ - ١٩٢٣)، الدولة الصفوية (١٥٠٢ - ١٧٣٦) ثم القاجاريين (١٧٣٦ - ١٩٢٥)، الامبراطورية المغولية في الهند (١٥٢٦ - ١٨٥٨). إلا أن هذه الدول، السلطنات كانت تنهار

أمام الغزو كما حدث في الهند أو أمام تأثير النموذج الغربي للدولة كما في تركيا أو إيران. وبطبيعة الحال فإن الدول/ السلطنات، التي لم تعد قادرة على تلبية متطلبات الدخول في العصر، كانت تنهار من جهةٍ أُخرى أمام نهضات الشعوب الإسلامية التي اخترقتها «قيم» الحداثة والوطنية والقومية.

وعلى أنقاض الدول السلطانية قامت الدول الوطنية ذات الجذور اللغوية بشكل أساسي والتي لا تمتلك غير النموذج الغربي للدولة، ومع ذلك تريد أن توفق بين تراث الإسلام وعقيدته وبين الشكل الحديث «للدولة العصرية» ومتطلباتها. إلا أن هذه الدول التي قامت على أسس لغوية وإثنية وجغرافية وقيم الوطنية، ليست وريثة السلطنات التقليدية، بل هي نقائضها وخارجة من أنقاضها.

وبعد مضيٍّ قرنٍ على انهيار الدولة المغولية في الهند، وحوالي القرن على انهيار الدولة العثمانية والدولة القاجارية وكلّ السلطنات والإمارات التقليدية التي تعود جذورها إلى العصر الوسيط؛ فإنّ العالم الثقافي/ السياسي للإسلام لا يجد التعبير عن ذاته في الدول الوطنية أو بمعنىً آخر فإنّ الإسلام الذي كان يجد في عصوره الأخيرة تعبيره في سلطنات بدون شعوب واعية لدورها التاريخي؛ هو اليوم شعوب وتجارب بدون دولٍ معبِّرةٍ عن تطلعات ذات معنى.

لقد حقق الإسلام نهضة واسعة على المستوى الديموغرافي. فعدد المسلمين اليوم أكثر من مليار؛ وهم اليوم سدس البشرية. وفوق ذلك فإن الإسلام اكتسب قدرات ثقافية كبيرة وعبّر عن ذاته في حركات سياسية واسعة الانتشار. وفي إيران أو الجزائر أثبت انه يمتلك قدرة كبيرة على تحريك «الشعب»، بل إن الجموع تكتسب قوة التماسك والاندماج من خلال قيم الإسلام. وفي جميع ما أحرزه الإسلام من طاقات نسبيةٍ في الخمسين أو المائة سنة الأخيرة، تبدو الدول القائمة عاجزةً عن ترجمة تطلعات الشعوب الإسلامية، أو ما يحسب أنه تطلعات الإسلام. وإذا كان الإسلام يذهب في خط المواجهة مع الغرب من المستوى الثقافي إلى المستوى السياسي؛ فإنّ الدول القائمة تبدو وكأنها على عداءٍ مع شعوبها بسبب ارتباطاتها بالدول الغربية. فالإسلام السياسي اليوم يتقدم حاملاً

راية العداء للامبريالية الغربية بعد انهيار الاتحاد السوفياتي وتراجع الشعارات التحشيدية الصينية.

كذلك فإنّ الشعوب الإسلامية، تعبّر عن اغترابها عن الدول التي تحكمها، ليس لأنّ هذه الدول تهادن الغرب أو ترتهن له وحسب، من وجهة نظر الحركات الإسلامية على أقلّ تقدير، بل لأنّ هذه الدول أخفقت فيما وعدت به من استقلالٍ اقتصاديّ وفشلت في خطط التنمية، وأخفقت في التخطيط لمواجهة الانفجارات الديموغرافية وتفشي نمط الإنتاج الاستهلاكي والدخول القوي للمرأة في سوق العمل ومواجهة البطالة المتفشية في صفوف الشبيبة الذين في سنّ العمل. وهذا الفشل يُعزى إلى التحديث وإلى الدولة ذات النمط الغربي وكذلك إلى الدولة ذات النمط الاشتراكي أو السوفياتي.

وإذا كان نمط الدولة الوطنية غير مقبول من وجهة نظر الاتجاهات الإسلامية الراهنة، فيبعد أن تكون الدولة السلطانية نموذجاً يعود إليه «التفكير الإسلامي المعاصر». بل على العكس من ذلك، فالدول السلطانية (مغولية ـ قاجارية ـ عثمانية) يُعزى إليها جزء من انحطاط العالم الإسلامي. والواقع أنّ الفكر الإسلاميّ الحديث، منذ نهاية القرن التاسع عشر، عبر عن وجهته الإصلاحية واستوعب بعض قيم الفكر الغربي الليبرالي أو الاشتراكي، فأعلى من شأن مفاهيم «الشورى» و«العدالة» في الإسلام. وخاضت الإصلاحية جدالات جانبية مع بعض مظاهر الفكر الغربي، الطبيعية إو الإلحادية، كما نجد في «الرد على الدهريين» للأفغاني أو «رسالة التوحيد» لمحمد عبده وحتى في «الرسالة الحميدية» لحسين الجسر. وقد تواصل هذا الجدال مع أمثال فريد وجدي والمودودي وسيد قطب.

ولم تتم صياغة فكرة «الدولة الإسلامية» إلا في وقت متأخر. فقد صرف الأفغاني جهده ووقته للبحث عن عاهل يتبنّى برنامجه الذي يقوم على كشف دسائس الإنكليز، وتزعم «الجامعة الإسلامية». وكان محمد عبده أو حتى رشيد رضا قبل عام ١٩٠٨، لا يزالان يعتبران الدولة العثمانية الدولة التي تستحق الدعم. ولم يحدث تمثلٌ لفكرة الدولة الإسلامية في نموذجها النبوي والراشدي

الأول إلاّ في العقود الأخيرة؛ رغم بقاء الحقبة النبوية مصدر إلهام ٍ دائم ٍ للمسلمين.

فالدولة العثمانية، التي كانت نموذجاً مقبولاً من علماء ومفكري الإسلام في نهاية القرن التاسع عشر، تبعد عن أن تكون النموذج للدولة الإسلامية في بداية انبثاق الإسلام كما يتمثلها الفكر الأسلامي اليوم. ومع ذلك لم تُجابَهْ بنموذج مضادّ. والذي يمكن قوله هنا أنّ مسألة الدولة وشكلها ونموذجها الأصلي لم تكن شأناً يحتل الموقع المركزي في تفكير العلماء. ولم يكن مطروحاً أيضاً تضاد الدولة مع الشريعة في أي وقتٍ من الأوقات وفي أية حقبة من حقبات التاريخ، وطالما أنّ الدول المتعاقبة كانت تعلن أنها قائمةٌ لتحمي الشريعة وللذود عن الإسلام، مهما كانت أعرافها وقوانينها ومراسمها. فالحق أن الدولة ذات النموذج الغربي التي عرفتها التجارب الإسلامية المختلفة هي التي طرحت، ولأول مرة، إمكانية دولة «علمانية» أو دولة لا تستهدي بمبادىء الإسلام، أو بكل بساطة، دولة تضع نفسها خارج أي نموذج من النماذج الإسلامية المعروفة في التاريخ. ذلك أن كل الدول، بما في ذلك تلك التي لم تأخذ بالنظام الجمهوري، تضع لنفسها دساتير مأخوذة عن دساتير الدول الغربية أو سواها. وليس هذا الأخذ الشكلي في أغلب الأحيان هو الذي يثير حفيظة الإسلاميين فحسب. ولكنّ المشكلة الفعلية تبدو في كون الدولة، التي نسميها حديثةً هنا، تجعل لنفسها حق مراقبة كافة أوجه النشاط «الوطني» و«الاجتماعي» عن طريق أجهزتها الآخذة بالتوسع، وهي أجهزة متخصصة تشرف على الاقتصاد والزراعة والتربية، وبالرغم من فصل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية ـ وعادةً ما يكون فصلاً شكلياً هو الآخر ـ فإنّ القضاء مهما كان مستقلاً هو قضاء الدولة وقضاء عدالتها وقوانينها.

وهكذا فإنّ الدولة الإسلامية التقليدية، بما في ذلك الدولة العثمانية في أوج سطوتها، ليست شيئاً بالمقارنة مع الدولة الحديثة مهما تدنى نموذجها. فالدولة التقليدية ولو استبد عاهلها (وعادةً ما يكون مستبداً) تكتفي من المهمات بجباية الضرائب وتحمي الأمن، وتترك للمؤسسات الأهلية حرية العمل (كالأوقاف مثلاً) وتترك للقوى الوسيطة أن تلعب دورها في المجتمع الأهلي (رجال الدين أو

مشايخ الحرف أو حتّى الأمراء المحليين).

أما الدولة الحديثة فتعلن أنها تريد مواكبة العصر، ومع ذلك تدّعي أنها لا تعادي الدين. وفي العادة فإنّ رجالها مؤمنون أو غير معادين للدين، ولكنهم يريدون أن يلحقوا الدين بالدولة ويرون دوره على مستوى إيمان الفرد وعلى مستوى الأحوال الشخصية.

وهذا يعني باختصار، أن الدولة لم تكن لتشكل عائقاً نظرياً أمام التفكير الإسلامي أو أمام الفقه في تاريخه الطويل، ولكن ها هي الدولة في نموذجها الحديث تطرح إشكالية أمام الإسلام، من الوجهة العملية ومن الوجهة النظرية. قال جوزيف شتراير: «لقد أصبح ممكناً الاستغناء عن الطرق القديمة لعثور المرء على هويته داخل مجتمع ما. إنّ شخصاً بدون عائلة، وبدون مسكنٍ ثابت وبدون انتماء ديني يمكن أن يعيش حياةً مكتملةً بصورة كافية. لكنه بدون دولة ليس شيئاً، وليست له أية حقوق، ولا أي أمن، ولديه قليل من الفرص لممارسة سيرة مهنية نافعة. فعلى الأرض لا خلاص خارج إطار دولة منظمة»[1]. أما أهل الإسلام السياسي اليوم فيقولون لا بنقد الدولة الحديثة في صورتها المعبر عنها في الاستشهاد أعلاه، ولكن يردون على ذلك بطرح شعاره «الدولة الإسلامية».

ذلك يقودنا إلى القول بأن رفع شعار «الدولة الإسلامية هي الحل» والدعوة أيضاً إلى تطبيق الشريعة، يعني الرد على المشكلة المعاصرة المتمثلة بدور الدولة في المجتمع، بالعودة إلى نموذج الإسلام الأول الذي هو نموذج مثالي من وجهة نظر الحركات الإسلامية. ونموذج تاريخي بالقياس مع التطورات التي شهدها عالم الإسلام في حِقَبٍ طويلة متلاحقة من وجهة نظر البحث الأكاديمي أو التاريخي. وتحيط إشكالية مشابهة بمسألة تطبيق الشريعة لأنها تقترن هنا بإقامة الدولة الإسلامية، كأن تطبيق الشريعة لا يتم إلا من خلال دولة مسيطرة لها الحق في فرض القانون أو الشريعة.

ولا يرسم العرض الذي قدّمناه أعلاه صورةً متكاملةً للوضع الذي يقفه

«الإسلام» من الدولة الحديثة، إذ تلزمنا العودة إلى تجاربه العديدة، ففي إيران كانت هيئة رجال الدين تمثل مؤسسة لها دور في المجتمع والدولة، ومنذ ١٩٠٦، عند إعلان الدستور. إيران كان لهيئة رجال الدين حق مراقبة الدستور. والثورة على الشاه قادها بحق رجال الدين وهم يحتلون اليوم مراكز الدولة أو أغلبها ويستعينون بخبراء من خارج هيئتهم لتسيير مصالح: الدبلوماسية ـ الخارجية الاقتصاد وغير ذلك. لكن يبعد الوضع في البلدان العربية أن يكون مشابهاً، فحركة الاخوان المسلمين في مصر العشرينات، كانت جمعية شبه سياسية، إلا أنها تشكلت خارج الهيئة الدينية الممثلة بالأزهر، وان استقطبت بعض الأزهريين كأفراد، إلا انها بقيت خارج الأزهر في تأثيرها. وبشكل عام فإن الحركات الاخوانية والإسلامية عامة تنمو عبر دعاة يعتبرون رجال الدين أتباع مؤسسة (أوقاف) هي مصلحة من مصالح الحكومة ومنها يتقاضون رواتبهم. والواقع ان الدولة التركية والدول العربية قد جردت رجال الدين من صلاحياتهم إلا ما يقع منها في حدود الممارسة الدينية الضيقة (إفتاء، خطابة، إمامة) وفصلت القضاء الشرعي عن القضاء المدني وأعطته حق النظر في الأحوال الشخصية (زواج وطلاق ونفقة. الخ) فقط.

ومن هنا فإنّ الحركات الإسلامية هي حركات ذات طابع شعبي تقوم على دعاة نشطين، ولا تملك سلطة دينية ولا تشكل مرجعية دينية وهي أشبه ما تكون بحركات سياسية، أو أنها حركات سياسية، بمعنى أنها تملك هدف الوصول إلى السلطة، وتطرح شعارات من نوع لا حلّ إلاّ بالإسلام وإقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة.

ومع ذلك فإن هذه الشعارات تواجه نتائج عقود عديدة من تجربة «الدولة الوطنية». فإذا كان الأزهر لا يستطيع أن يخرج من كونه قد أصبح جامعة تنشئة دينية في حدود «دولة مصر»، فإن الحركات الإسلامية حين تدعو إلى إقامة دولة إسلامية، فإنها تجعلها من الوجهة العملية بديلاً «للدولة الوطنية» ذات الحدود المرسومة بدقة والمعترف بها من الهيئات الدولية. وحين تخوض هذه الحركة أو تلك التجربة الديموقراطية ـ أو حين ترفض خوضها ـ فإنها لا تخرج عن كونها

تسعى إلى إقامة دولة إسلامية على أنقاض «دولة وطنية» فترث أجهزتها وعلاقاتها الدبلوماسية واتفاقياتها الدولية، وهذا يعني أن الدولة الإسلامية التي تتخذ من «دولة المدينة» نموذجها المثالي، لا بد لها أن تخوض في المشاكل التي يحتمها العصر وأن تقدم عليها إجابات لم يجتهدها مجتهد حتى اليوم، أو أن ترضى بالعزلة، بانتظار أن يُشعّ مثالها على جيرانها.

تقودنا الصفحات السابقة إلى إثارة إشكالية الإسلام إزاء الدولة الحديثة. إن الدولة في مفهومها الغربي هي دولة القانون والحق. وهي أيضاً أداة لتنظيم المجتمع ومراقبته وفقاً لجملة التجارب المشاهَدة في عالم اليوم.

وإذ انتقل نموذج الدولة الغربية الحديثة إلى الشعوب غير الأوروبية، فإنّ تعسُّفاً في النقل والنسخ استولد نماذج من السيطرة والقسر، تجد تعبيرها في ارتجال إقامة الدول ورسم الحدود وإلحاق المجتمعات بها.

والحق أن «الدولة الحديثة»، في المجتمعات غير الأوروبية، تشكل انقطاعاً ناجزاً عن شكل الدولة في الفضاء العربي ـ الإسلامي: فلم تكن الدولة مؤسسة المؤسسات، وحتى في أقسى صورها لم تستول على الفرد، ولم يتسن لها لو أرادت أن تُلحق المجتمع بمصالحها. وفي أبعد ما بلغته فإنها جابية للضرائب وحامية للأمن والثغور، تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وهي تابعة للشريعة التي تحملها الأمة.

ليست تلك الدولة، في سوئها وحسنها، في ظلمها أو عدلها، غير انبثاق عن الأمة. وهذه الأمة إذ أنجبت الدولة فمن جملة مؤسساتٍ أُخرى مثل: الزكاة والوقف والتكافل والمدرسة والحسبة والمسجد، فلا تقصّر الأمة عن ابتداع سواها وفقاً لتبدلات الزمن واحتياجاته.

لا تشغل الدولة في الفكر الإسلامي سوى حيّز ضيق، ولم تشغل من اهتمامات المتكلمين والفقهاء غير الجزء البسيط من أعمالهم، لأنها لم تحتل من الأمة سوى موقع الجزء من الكل، بل إننا لو دققنا النظر، لرأينا كيف خضعت الدولة لما أنجبته الأمة وشريعتها من مؤسسات الزكاة والوقف. وإذا أقر الفقهاء

ذلك الازدواج بين سياسة المُلك وسياسة الشرع، فلأن الدولة في أجهزتها كانت تخضع لقوانينها وأعرافها وما اكتسبت من تقاليد، ولأنّ الشريعة هي التي تقود المجتمع وتعيش في داخله أي داخل «الأمة».

إلا أنّ الأمر الذي يُلاحظ، هو أن «الأمة» غائبة في الجدالات القائمة والشعارات الداعية إلى إقامة «الدولة الإسلامية». إنّ إحدى المشاكل النظرية تكمن في رد الفعل المتمثل بتصور «دولة إسلامية»، ليست سوى دولة آخذة بنموذج الدولة الأوروبية الحديثة ولكن برداء إسلامي.

وإذا كان مفهوماً المطلب القائل بدولة تستند إلى الشريعة، ومنبثقة عن الأمة وخادمة للجماعة، فهذه الدولة لا يمكن أن تصوغ الإسلام وفق عقائد محدَّدة، ولا يمكنها أن تُلحق الإسلام بسلطة فئة وتجعله أداةً من أدوات سيطرتها على الأمة. وباختصار فإنّ هدف الإسلام لا يتلخص في الدولة وإقامتها، ومصيره لا يمكن أن يرتبط بها.

وفي إطار النقاشات الراهنة، فإن زجّ الأمة في الصراع على شكل الدولة واسمها ورسمها، ليس إلاّ إلحاقاً للأمة بمنطق الدولة، إذ تصبح بذلك وكأن السلطة وطرق امتلاكها هي الهدف الوحيد للأمة بمعناها الديني والسوسيولوجي الواسع.

إن جهوداً هائلة تُهدرُ من جانب أولئك الذين يعتقدون أنهم بامتلاكهم الدولة يحققون «حكم الشريعة». وهم لا يتنبهون إلى أن الدولة عادةً ما تخضع لأعرافها وقوانينها ومصالحها، أي لمنطقها الخاصّ بها. كما أنهم يتجاهلون النسق القيمي العالمي للنظام الدولتي، الذي يستحيل معه التفرد، وتستحيل معه الخصوصية.

وإذا كانت الشريعة الإسلامية قد أعطت الدولة حيزاً ضيقاً من أحكامها، فلأنها تركت لجمهور الأمة في كل زمان أن يبتكر شكل الدولة الذي يتوافق مع مصالح «الجماعة»، دون إخضاع الجماعة لشكل الدولة. وإزاء الإشكالية التي تطرحها الدولة الحديثة على الإسلام؛ فإنّ المطلوب هو بذل «الجهد» لاستيعاب التحديات التي يواجهنا بها العصر.

مصائر الدولة العربيّة المعاصِرة (٣) :

الديني والسياسي والدولة العربيّة المعاصِرة

منى فيّاض

ساد اعتقاد في لحظة معينة أنه تم التخلص نهائياً من الديني، اذ بدا أن ميدان السياسة قد اكتسب استقلاليته عن الدين بشكل تام، وتحول الدين إلى دائرة الخاص، وانزوى بعيداً عن العام، ولم يعد له أي تأثير في تنظيم المجتمع بشكل مباشر.

لكن القرون الأربعة من العلمانية والأنوار والعلم والتقنية، أعادت الأمور، في الربع الأخير من القرن العشرين، إلى نقطةٍ شبيهة بنقطة الانطلاق، شبيهة لأنها لا يمكن أن تكون مماثلة.

وفي وقت تحولت فيه الكرة الارضية إلى «قرية كبيرة» حسب ماك لوهان، بسبب ثورة الاتصالات، تحول التواصل الممكن بين الغرب والشرق، الشمال والجنوب، البلاد الصناعية والبلاد المتخلفة، إلى لا حوار ولا تواصل. كذلك بين الانسان الديني ما قبل غاليليه وبين الانسان الغربي المعاصر، نتاج عصر الأنوار، الذي فرض رؤيته الخاصة للكرة الارضية كلها، كما فرض طرائق عيشه، وأشكال وجوده.

جعلت الحضارة الغربية التقنية من الانسان «سيداً ومالكاً للطبيعة»، لكن هذه الحضارة، ومنذ خمسة قرون، تعد مسؤولة عن التضخم السرطاني لملكات

الانسـان العقليـة، بحيث كَبتت خـلالهـا كـل تصـورات النفس عن المقـدس والإلهي، وأفرغتها في خبايا اللاوعي حسب تحليل يونغ.

تكمن مشكلة الحضارات اللاغـربية في عـدم استطاعتهـا دمج عـالم الروح الخاص بها في الدائرة العـلائقية للنـظام العالمي السـائد، ومن إحبـاطها الـدائم المستتر والمعلن.

ذلك أنّ الانتصار الهائل للتكنولوجيا جعل الحداثة تبدو وكأن لا بـديل لهـا من الآن فصاعداً، فحل التقدم والتطور محل المعتقد والروحـاني والديني، وبعـد أن كـان الأمر مقتصـراً على النخب في فـترة ما، بـدا الأمـر في الستينـات وكـأنّ العلاقة بين الدين ونـظام المدنيـة قد قُـطعت تمامـاً. بشكل جعـل القيمين عـلى السلطات الـدينية يكيفـون طروحـاتهم مع القيم الحـديثـة ويبحثـون عن نقـاط التلاقي معها، فسجل بروز اتجاه الإسلام الاشتراكي في تلك المرحلة.

لكن منـذ منتصف السبعينات، حسب جيـل كيبل(*)، بـدأ هـذا الـوضـع يعرف انقلاباً جذرياً، وبدأ شكل جديد من الخطاب الديني بالـظهور، ليس من أجل التكيف مع الخطاب العلماني، بل من أجـل اعطاء أسـاس مقدس لتنـظيم المجتمع مرة أخرى، وتغييره إذا اقتضى الأمر.

لم يعد الأمر متعلقاً بحدثنة الدين، بل بجعل الغـرب إنجيلياً مـرة أخرى، وليس فقط تحديث الاسلام، لكن أسلمة العصرنة.

يؤكد كيبل في كتابه أنّ هذه الظاهرة تتخذ بعداً عالمياً منذ ١٥ عـاماً وتـطال حضارات مختلفة بأصلها الثقافي كما بمستوى نموها.

لكنها في كل مكان تنتشر كردة فعل على «أزمة المجتمع».

لا يمكن فهم التـطورات الحـاصلة في العـالم، خـاصـة في عـالمنـا العـربي الاسلامي دون التطرق إلى أزمة المجتمع.

(*) Gilles Kepel: La Revanche de Dieu - Paris - Seuil

لا بد هنا من الاشارة إلى مؤلف مهم رصد مظاهر هذه الازمة بشكل دقيق وشامل هو كتاب «زمن التغيير»(*) يقدم الكاتب تحليلاً متميزاً، متماسكاً لأسباب الأزمة العائدة للنموذج الثقافي الحضاري الغربي، ويرى أنها تعود إلى التطبيق الآلي لنظرية ديكارت في الازدواجية بين الفكر والجسد والعقل والايمان، مما انعكس في تمحور الثقافة الغربية على الفكر العقلاني، بحيث قضى على الروحي والايماني. وتم التعامل مع الكون على أنه آلة، مما قضى على التوازن والانسجام وأدى إلى الاضطراب واللاتوازن والفوضى الحاصلة في عالمنا الحديث على جميع الاصعدة.

على كل حال، إذا كانت معاناة العالم الأول باضطرابها وافتقارها إلى التوازن حاصلةً على مستوى معين، فإن عالمنا الثالث يعاني من الاضطراب واللاتوازن على مستويات عدة.

وإذا كان ما فقده الانسان الغربي هو المعنى لوجوده، نجد أن الإنسان العربي المسلم فقد معنى وجوده والمقومات المادية لهذا الوجود، بالاضافة إلى فقدانه لهويته الثقافية والحضارية.

تكتسب العودة إلى الديني في العالم الغربي، بحثاً عن القيم الضائعة التي لم تستطع العقلانية ان تهيء بديلاً لها. لكن العودة إلى الديني في العالم العربي الاسلامي تكتسب أبعاداً أخرى: إنها تعني البحث عن الذات والهوية والكرامة.

كتب سارتر في أوائل الستينات، في مقدمة كتاب فرانز فانون «معذبو الارض»، أنه منذ زمن غير بعيد جداً، كان عدد سكان الأرض مليارين، منهم خمسماية مليون من «البشر»، ومليار وخمسماية من «السكان الاصليين» (Indigené)، فالأولون يملكون الكلمة والآخرون يستعيرونها.

(*) أريد هنا التذكير بأن من يتحكم بالنتائج الانتخابية في الولايات المتحدة، منذ وصول كارتر إلى البيت الابيض، هم الانجيليون أو الاصوليون الحقيقيون حسب تعابير كيبل، كذلك الحال بالنسبة للكيان الصهيوني.

بعد ثلاثين عاماً، ازداد عدد السكان، صار تعدادهم ٦ مليارات لكن نسبة «البشر» بينهم ظلت على حالها بالنسبة للسكان الأصليين.

يستخلص سارتر في تلك الحقبة، بأن العالم ليس متجانساً، إذ ما زالت هناك شعوبٌ مستعبدة وأخرى نالت استقلالاً كاذباً وأخرى تقاتل من أجل أن تحصل على سيادتها. . .

نستشهد بكتاب فرانز فانون وبمقدمة سارتر تحديداً، لأنّ المضي بذلك التحليل كان الجزائر المحتلة، التي كانت في أوج نضالها ضد الاحتلال الفرنسي.

وكان تعليق سارتر على الموقف الاستعماري الفرنسي حينها، «لقد تعرّت دعوانا الانسانية»، ونعت كلمات: حرية مساواة، أخوّة، محبة، شرف، وطن، بالثرثرة. .

نالت الجزائر استقلالها منذ ٣٠ عاماً، والشعوب العربية كلها «حرة»، «سيدة»، «مستقلة»!

لكن مع ذلك نفس التساؤل يمكن أن نستعيده الآن: ما معنى هذا الاستقلال، ما معنى هذه الحرية!

شنت الولايات المتحدة حرباً باسم العدالة، الحرية، الديموقراطية، حقوق الانسان، كذلك للتصدي لحل كبريات مشاكل الانسانية.

فإذا كان المقصود من اطلاق هذه الشعارات أو المقولات، وشن الحروب من اجلها، تطبيقها داخلياً، أي في المجتمع الغربي فقط، يكون هذا القصد قد تحقق بشكل جزئي، ففي العالم الغربي هناك: حرية ـ حقوق للإنسان ـ ديموقراطية. . . الخ.

لكن عند تطبيق هذه المعايير خارج المركز، أي على الاطراف، تفقد معناها: فحقوق الانسان الفلسطيني أو اللبناني، هي غير حقوق الانسان الاسرائيلي، حقوق الانسان الكردي قبل حرب الخليج هي غيرها بعد حرب

الخليج، أما حقوق الانسان العراقي، فضائعة في خضم المعركة الانتخابية الاميركية.

الحرية كذلك يختلف معناها باختلاف مجال تطبيقها، فالحرية هي حرية القوي وليس للضعيف من حرية، حرية العالم الأول في اختيار مجال تطبيقها أو منعها.

الديموقراطية تعني في الولايات المتحدة ان يختار الشعب من يمثله، في الجزائر تعني أن يستلم الجيش السلطة وتلغى نتائج الانتخابات.

لا نورد هذا الكلام في معرض الإدانة المجرَّدة لما يحصل في بلادنا، ولوم الغرب على مآزقنا المتتالية، إذ إنّ الغرب، بالرغم من كل الانتقادات التي قد توجه إليه، استطاع ان يصهر ثقافة عالمية، بالطبع كانت هناك حضارات أخرى أنتجت ثقافاتٍ عالمية في حينها، منها الحضارة الإسلامية مثلاً. لكن الحضارة الغربية وحدها استطاعت إنتاج الشروط والقدرة على انتقاد ثقافتها تلك.

الغرب يعلم الآن أنه يعلم، ويعلم أنه لم يعد مركز العالم، ولا مركز الحقيقة. كما أن تقدم علم الاتنولوجيا الغربي هو الذي أظهر النسبية الثقافية.

لكن يظهر أن بعض «السكان الاصليين» لم يقتنعوا بعد بصحة مفهوم النسبية الثقافية هذا. وعندما تظهر قوى أهلية من خارج الأطر التقليدية المعترف بها من قبل الغرب، وتطالب بحقها في الوجود، يحدث الخلل، وتنتفي اللعبة الديموقراطية، ويتسلم الجيش مقاليد السلطة، حتى لا تتولاها «القوى الظلامية» كما تنعت، وتعامل هذه القوى ضمن مفهوم «السكان الأصليين» الاستعماري؛ فلا يملكون حق التعبير عن أنفسهم كبشر(*).

يكثر الكلام عن الديموقراطية في الجزائر، لكن في نفس الوقت تصادر الكلمة، يصل الأمر إلى أن تُهاب إن تكلمت، إن كتبت؟

(*) عرفت الجزائر حركة بناء كبيرة للمساجد، بين عامي ١٩٦٢ و١٩٨٠، فتم بناء ٥٢٨٩ مسجداً.

أن يُمنع الكلام؟

أية حرية! أية ديموقراطية!

إنّ هذا الموقف بالذات يُكسِبُ الكلام الممنوع أهمية، قدرة، يكسبه قوة قد يستطيع بها مجابهة الآخر، مهما كانت القوة التي يتمتع بها.

كذلك يمنع استخدام المساجد للتجمعات السياسية، مع أن الجزائر، كما يكتب جوزف سماحة، «هي، بمعنى ما، هبة الاسلام»، حفظها دينها خلال مئة وثلاثين سنة من تبديد حضاري حاول الاستعمار الفرنسي فرضه، وعندما بدأ الشعب الجزائري يلملم نفسه من الممانعة إلى المقاومة، كان الإسلام اداة التعبير الوحيدة لديه، أو ملاذه الامين كما يكتب احمد بن بلة.

لا بد أن نلاحظ هنا من وجود علاقة مد وجزر بين الدولة الحديثة والاسلام (وليس في الجزائر وحسب)، ففي الحقبة التي تميزت بثورة جيل الشباب، وخاصة الطلاب في أواخر الستينات، كانت السلطات تشجع على دور الإسلام والمساجد في تأسيس «إسلام السلم الاجتماعي»، ويجري تشجيعه كعامل من عوامل الثبات الاجتماعي الذي يحفظ المؤمنين من الضلال والجنوح والدخول إلى النقابات والأحزاب الثورية.

لكن هذا الاسلام نفسه كف عن لعب دوره في تثبيت «السلم الاجتماعي» بسبب فقدان ركائز هذا السلم بالذات.

ففي الجزائر (وهي نموذج لما يحصل في العالم العربي والإسلامي ككل) وبعد ظهور بوادر فشل الثورة الزراعية، وبروز المشاكل في سياسة التصنيع، أحدث ذلك استكمالاً لعملية دمار الريف الذي كان قد بدأه المستعمر الفرنسي.

ان الهجرة المكثفة من الريف إلى المدن، التي تتضخم وتصبح مدناً عملاقة على النمط الغربي، دون ان تملك مقومات المدن الكبرى وتجهيزاتها، تعجز بناها التحتية ومؤسساتها عن استيعاب السيل البشري المتدفق من المهجرين الجدد، وهو في أساس بروز فئة من العاطلين عن العمل ومن الطلاب الحائزين على

شهادات دون أن يعني ذلك فتح أية آفاق أمامهم.

إذا كان الاسلام قد لعب دور صمام أمان في الستينات من خلال المسجد، فإن عصر السبعينات عرف التغير الجذري الذي سبق وأشرنا إليه، وترافق بتحول الفئات الثورية السابقة نفسها احياناً إلى فئات دينية «اصولية»، وذلك في أنحاء عديدة من العالم في الوقت نفسه.

هل يمكن أن يغيب إذاً «السياسي» عن المساجد، في ظل وضعية اجتماعية متأزمة، ووضع اقتصادي متدهور، ووجود جيوش من العاطلين عن العمل، يقضون معظم أوقاتهم في المساجد، لعدم وجود مشاغل أخرى يقومون بها!

هل يمكن ان يغيب التوتر والصراع في مثل هذه الظروف؟

يؤكد عالم النفس انونيني(*)، ان للصراع عادة جوهرين، واحد فيزيائي مكاني، وآخر يغلب عليه النفسي، بالنسبة للمكان، من السهل وضع التصور المتعلق به على المحك: العائلة المؤلفة من عشرة اشخاص، والتي تعيش على مساحة عشرة هكتارات من الارض تعتني بها وتزرعها، هذه العائلة لها فرص وحاجات للصراعات أقل من عائلة مؤلفة من نفس العدد من الاشخاص تعيش في شقة مؤلفة من أربع غرف في الضاحية الآهلة والمكتظة بالسكان.

ضمن هذا المفهوم، نستطيع القول أن التزايد السكاني يشكل عاملاً تفجيرياً خطيراً، لأنه العامل الذي يلعب دور الفتيل في تفجير الأزمة، وينتج ذلك عن ضيق في المكان، فكيف إذا أُضيف إليها النقص في مصادر الغذاء مع البطالة كما هو الحال في الجزائر؟

أما من وجهة النظر النفسية، فإن التلاحم يصبح عظيماً عند جماعة ما، مهما كبرت، عندما يمارس عدواناً ما ضدهما، لارتباط العدوانية والخوف وحاجة الدفاع مع بعضها البعض.

(*) فاوستو انطونيني: عنف الإنسان ـ تعريب.

معنى ذلك أن كل مقومات الصراع موجودة في وضعية المجتمع الجزائري، فهناك تجمعات بشرية ضخمة في أماكن ضيقة وشديدة الازدحام، حول المدن، هذه التجمعات تساعد على تنامي التوتر والصراع، من ناحية اخرى، تشعر هذه التجمعات أو الجماعات باللحمة والتماسك نظراً لتعرضها للقمع من قبل السلطة. ونظراً لخوفهم على تماسكهم بالذات، مما يجعلهم يشعرون بالحاجة إلى الدفاع عن النفس والاستماتة من أجل هذا التماسك.

وهنا لا بد من الاشارة الى قانون آخر من قوانين الصراع، وهو أن قمع العدوانية يسبب ازدياداً في العدوانية.

ان قمع العمل المعادي، المنتظم في البداية ضمن مفهوم العدوانية الحيوية (أي الطبيعية بمعنى آخر)، اي التي تطمح إلى الخلق والبناء والسيطرة وليس إلى القتل والتطهير، يؤدي إلى أعظم تراكم للعدوانية، التي تنتهي فيما بعد إلى أن تنفجر بطريقة أو بأخرى، صراعاً حاداً وخطيراً.

من الملاحظ، لمتتبع الوضع في الجزائر، أن الصراع لا يزال مضبوطاً، لم تبرز بعد العدوانية الهدامة والمدمّرة، الطرفان يتصرفان على أساس الوصول إلى النصر دون عنف مدمّر.

قد يكون مرد ذلك أن قوة منظمة «الجيش» تواجه جماعات، اضطرتها مواجهات خصم منظم، لتنظيم نفسها بدورها، ويعد هذا أيضاً من ضمن قوانين الصراع الداخلية.

إلى متى سوف يظل الوضع مضبوطاً ضمن هذا الاطار؟

هل من مصلحة الدولة ـ الجيش تفجير الوضع وتحويل المواجهة إلى صراع مدمّر مهمته «القضاء» على الخصم؟

هل يمكن القضاء على هذا الخصم؟

هل تستمر الدولة عندما تقضي على جمهورها؟

تساؤل آخر، إلى أين تأمل دولة ومؤسسات وجيش قيادة مجتمع مأزوم

الوصول، بعد أن أوصلته إلى الوضع الذي هو عليه ثلاثون عاماً مرّت على استقلال الجزائر، ثلاثون عاماً مرّت على هذا الحكم؟

فما هي الحصيلة؟

إذا كانت الدولة في الغرب لا تزال تحمي مؤسساتها خلف البحبوحة ومستوى الحياة المرتفع، بحيث تشتري بهما عبودية الانسان، فبأي ثمن تشتري الدولة في العالم الثالث عبودية جماهيرها؟

كيف يمكن للانسان المسحوق ان يقاوم؟

يرى يونغ ان أساس حرية الفرد واستقلاله ليس الشعارات الأخلاقية مهما كانت رفيعة، لكن الوعي التجريبي، أي التجربة غير القابلة للنقاش لعلاقة شخصية بين الانسان وبين سلطة لا تكون من هذا العالم، هذه العلاقة وحدها قادرة على مواجهة «هذا العالم ومنطقه»، أي علاقة الانسان بالخالق.

إن هذا الايمان الديني هو الذي يساعد الانسان في تكوين شخصية مستقلة متوازنة، هو الذي يساعده على مقاومة ذوبانه في «الجماهير» التي تشكل قاعدة الدولة الحديثة.

وهذا ما تحقق في ايران أولاً، والآن في الجزائر.

ذلك أن الانسان غير المرسخ في الالهي (حسب يونغ) ليس في وضعية مقاومة، فهو لا يستطيع ان يقاوم فقط بواسطة رأيه الشخصي القدرة الفيزيائية والاخلاقية المنبعثة من العالم الخارجي، فلقد وضعت الدولة الحديثة نفسها مكان الله، ومن هنا يرى يونغ ان الديكتاتوريات الاشتراكية، والدول التوتاليتارية، هي اديان تشكل العبودية فيها نوعاً من العبادة الالهية.

كذلك يؤكد ريجيس دوبريه على هذه النقطة في كتابه «نقد العقل السياسي». يتلازم السحر تقليدياً مع الدين حسب الرأي الشائع، ومهمته اعطاء الفرد شعوراً بالأمن، يرى يونغ أن هذا ليس من اختصاص الدين فقط، فالدولة الحديثة ايضاً تمارسه من خلال الطقوس التي يحيط بها الدكتاتور أو الحاكم نفسه.

فبالاضافة إلى القمع والتهديدات، هناك الاخراج الطقوسي لكل ما له طابع رسمي : أعلام، رايات، واجهات، لقاءات ضخمة، ضربات مدافع. .

وذلك في محاولة لاواعية من الدولة الحديثة لطرد الشياطين، فبواسطة هذا العرض الموحي بقدرة الدولة يتم البحث عن شعور جماعي بالأمن.

وهذا الشعور، عكس التمثلات الدينية، لا يعطي الفرد أية حماية ضد شياطينه الداخلية.

كما أننا نجد وضعية مشابهة فيما يتعلق بالهدف الضمني لهذه التمثلات، فالهدف الديني هو التحرر من الشر ومصالحة الله، وهو ثواب أخروي، يتحول على مستوى الدولة إلى وعود دنيوية، التحرر من هموم الخبز اليومي، التوزيع العادل للممتلكات المادية. .

فماذا عندما لا تستطيع الدولة تأمين هذا «التحرر» المادي أيضاً؟

كيف يمكن ان يكون الوضع في دولة حديثة لا تقدم للفرد فيها أياً من المقومات الروحية أو المادية أو الوطنية لوجوده؟

لقد رأى يونغ باكراً بوادر الازمة التي أدت إلى تفجر الوضع في الدول الاشتراكية، وهو قد ناقش في نقد لاذع ما يذاع عن التقدم التقني والاصلاح الاقتصادي أو الاجتماعي في الدولة الحديثة التوتاليتارية، ورأى ان أي إصلاح غير ممكن إذا ما سمعنا مثلاً بموت عدة ملايين من الفلاحين أو العمال (ومثال الصين لا يزال ماثلاً عندما قمعت الحركة الطلابية فيما يعرف بربيع بكين الدامي) أي بواسطة سحق الفرد ودوسه، وان دولة من هذا النوع لا تخاف من أزمة اجتماعية أو اقتصادية، ويمكنها المحافظة على وجودها إلى ما لانهاية، شرط ان تملك جيشاً بوليسياً جيد التنظيم وجيد التغذية!

وها إن الاتحاد السوفياتي قد فقد مقومات وجوده مع انفراط الجيش والأزمة الاقتصادية.

فإذا كانت جيوش الدول في العالم الثالث جيدة التنظيم، فهل هي جيدة التغذية لكي تستمر إلى ما لانهاية؟!

مصائر الدولة العربيّة المعاصِرة (٤):

عوامِل ظهور مفهوم «الدولة الإسلامية»

أحمد موصللي

كان وعي الأمة الإسلامية بكينونتها ودورها في التاريخ في صراعٍ دائمٍ مع القوى السياسية المهيمنة في مراحل التاريخ المتعاقبة. فعلى مستوى الفرد، يقوم الإسلام بتحريره من طبيعته الأنانية وبالتالي التركيز على مشاكله الذاتية ويحول مشكلته المادية إلى صراع فكري يتمحور حول مفهوم الذات. وعند تواجد أفراد مسلمين على هذه الدرجة من الوعي، يتحول هذا الصراع من مفهوم نفسي ، وسيكولوجي إلى وعي اجتماعي وثقافي وسياسي يتبلور في عمليات توليد ردات فعل تتمثل في خطاب سياسي يحدد القيم ويسترجع التراث ويولد حركية ديناميكية منظمة. ويؤدي كل هذا إلى المشاركة في العمل السياسي وخاصة عند الشعور بأن التراث والكينونة والصيرورة التاريخية هي في مواجهة شاملة وكاملة مع الخارج أو الآخر الذي يحاول تفريغ الداخل أو الذات من أجل استغلاله وتطويعه لتسهيل انقياده.

وقام علماء السياسة وعلم الاجتماع والتاريخ، الغربيين منهم والشرقيين، بإضفاء نعوت تتفاوت في وصف ظاهرة التعلق بالإسلام ومحاولة إقامة الدولة الإسلامية. قال بعضهم إنها نهضة أو أصولية أو يقظة وقال آخرون بأنها تجديدٍ أو تشدّد أو عودة إلى الإسلام. والحقيقة أنّ اختلاف النعوت يعود إلى تركيز كلٍ منهم على جانب من جوانب الحركة، أو أصل من أصولها التي تختلف ظروفها

من بلدٍ إلى آخر. وقد أدّى التركيز المبالغ به على الطابع السياسي للحركة الإسلامية إلى تحوير المغزى الحقيقي لدور الإسلام الإيماني والميتافيزيقي على مستوى الفرد والمجتمع، وإلى سوء فهم طبيعة الحركة الإسلامية الحديثة ورؤيتها لدور الدولة ضمن المنظومة الفكرية العامة. ولهذا يتطلب مفهوم الدولة الإسلامية دراسةً نظريةً شاملة.

ينبغي أن تنطلق هذه الدراسة من سلوك الحركة الإسلامية من حيث عدم تفريقها ما بين الدين والسياسة اللذين يشكّلان المرتكزين الأولين للذات الإسلامية والتي أدت تاريخياً إلى وعي الفرد بذاته. أما الدولة الحديثة التي حكمت لعقودٍ عدةٍ فقد حاولت تجزئة هذه الذات مما أدى إلى انفصامٍ في الشخصية. كما أنّ السلوك الفردي لا يحدث بمعزل عن وعي الأمة في السياق التاريخي.

شهدت الأمة، منذ بداية الإسلام، حركات نهضوية أو ثورية أو تغييرية وخاصة عند الانهزامات العسكرية أو الغزو الأجنبي أو الشعور بالانحطاط. وقامت في القرنين التاسع عشر والعشرين حركات إسلامية عديدة لا تعود نشأتها إلى ضغوطات الأوضاع الاقتصادية (أو اكتشاف النفط) فقط بالرغم من أنّ التنمية التي حدثت في بعض الدول النفطية الغنية ساهمت في بروز فكرة الاكتفاء الذاتي والوقوف في وجه القوى الخارجية. لكنّ العامل الأهمّ هو المكنونات الروحية للإسلام. فالحركات الإسلامية نشأت قبل التنمية النفطية كحركة الإخوان المسلمين. فالإسلام يقوم بتحديد العدو، ويرفض الفساد الأخلاقي ويستشهد ماضياً مجيداً وأخلاقياً ما زالت صورته المثالية الأخلاقية تؤثّر على مشاعر المؤمنين وتحثهم على تطوير مجتمع قائم على استمرارية الماضي وتطوير الحاضر وتحديد الهوية تحت شعار الإسلام. فالحركة الإسلامية هي نتاج تراكمات تراثية وتراثية حَرّكَتْها تحدياتٌ فكريةٌ وسياسيةٌ وثقافيةٌ وعوامل اقتصادية واجتماعية وأخلاقية. ففي مختلف العصور الإسلامية هدفت أغلب الحركات الإسلامية إلى تحرير الفكر الإسلامي والمجتمع الإسلامي من جمودهما وواقعهما الفاسد. وقام الخوارج في القرن السابع على أثر الخلاف بين علي بن أبي طالب

ومعاوية بن أبي سفيان حول السلطة السياسية ورفضوا فكرة الخضوع إلى أي حكم إنساني أو تحكيم لأنه يساوم على الحق الإلهي ورفعوا شعار «لا حكم إلاّ لله». واحتجّ الشيعة على تولي أبي بكرٍ السلطة عوضاً عن علي بن أبي طالب. كما كان هناك مفكرون مصلحون حاولوا تجديد الدين والمجتمع كالغزالي ومفهومه للحقيقة وابن تيمية ومفهومه للتوحيد. ومن أهمّ الحركات في عصرنا الحديث الوهّابية التي استلهمت فكر ابن تيمية وحاولت إعادة تأسيس المجتمع والفكر على مفهوم التوحيد والسلف الصالح. والسنوسيّة والمهدية اللتان تحولتا من طرق صوفية إلى حركات سياسية بفضل تدخل القوى الأجنبية في ليبيا والسودان. من الناحية الفكرية تتبعت السنوسية فكر الإمام الغزالي وابن تيمية ومحمد بن عبدالوهاب. أما محمد بن أحمد بالسودان فقد صوّر نفسه على أنه المهدي، وأعلن دولةً إسلاميةً دامت لأكثر من عشر سنين. ولا يصح أن ننسى تأثير جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٧) في إثارة مشاعر المسلمين بفلسفته التوحيدية الإسلامية، وفي مطالبته بتحرير أرض المسلمين، وتطوير المجتمع والتخلّص من الاستبداد. وكذلك قام محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) ورشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥) بإحياء الفكر الإسلامي. ورأى رشيد رضا أنّ قيام الأمة الإسلامية يتطلب إحياء الفكر وأقامة الدولة الإسلامية من أجل ضمان الأسس الأخلاقية للمجتمع، وطالب بالعودة إلى القرآن والسلف من أجل إحياء الحضارة الإسلامية.

وعلى الرغم من اختلاف فكر محمد إقبال (١٨٧٥ - ١٩٣٨) عن فكر أبي الأعلى المودودي (١٩٠٣ - ١٩٧٩) فإنهما ركّزا على تنشيط الفكر الإسلامي بالاجتهاد. أمّا المودودي الذي أنشأ «الجماعة الإسلامية» بباكستان فركّز على إقامة الدولة الإسلامية من أجل تطبيق الإسلام كطريقة كاملة في الحياة ونظام متكامل. ولعبت الحركة الإسلامية في مصر، أي الإخوان المسلمون، دوراً مهماً في الترويج لإقامة الدولة الإسلامية في العالم الإسلامي كله على أُسُس الشريعة الإسلامية. كما طالب سيّد قطب لاحقاً الأمة بالخضوع لإرادة الله سياسياً وذاتياً على أساس معايير الشريعة المستنبطة من القرآن والسنة. فالحكم لله والشريعة

أساس القانون والقضاء التي يجب أن تأخذ مكان القوانين الوضعية الغربية. وتفقد الدولة التي تقوم على غير أُسُس الشريعة الشرعية وتعيش في جاهلية مشروعيتها. أمّا الثورة الإسلامية في إيران فهي نتاج تاريخ طويل لسخط الشعب فجرته الظروف الاجتماعية والسياسية والدينية. ويرى الإمام الخميني أن القيادة في الدولة الإسلامية هي للفقهاء لأنّ معايير الدولة يجب أن تُستمدَّ من الشريعة. وفي الجزائر اليوم، وكذلك في دول أخرى، تتحرك الحركات الإسلامية مجدداً من أجل إعادة دور الإسلام وإقامة الدولة الإسلامية.

وتاريخياً، بدأ تشكل مفهوم «الدولة» بالمعنى الساسي منذ القرنين السادس والسابع الهجريين عندما ضعفت الخلافة وفقدت سلطتها التنفيذية وتحولت إلى مجرد رمز لوحدة الأمة. ويستعمل الإسلاميون مفهوم الدولة كأداةٍ من الأدوات التي تُستخدم لحماية الأمّة والدفاع عنها لكنها ليست بديلةً عنها. وتكون الدولة عند الأصوليين عملاً تنظيمياً في خدمة مصالح الأمة لا عوضاً عنها. فالدولة مسؤولة أمام الأمة والأمة بدورها مسؤولة أمام الله ـ بهذا، يرى الإسلاميون أنّ شكل الدولة لا يحدِّدُ ماهية الأمة كما أنّ زوالها لا يعني زوال الأمة بل يؤدّي إلى تعطيل تنفيذ أحكام الشريعة. هذا من الناحية الشرعية.

أمّا العوامل التي ساعدت على شيوع ورواج مفهوم الدولة في العصر الحديث فعدة أُمور، منها، مثلاً، إخفاق النماذج الغربية التي تبنّتها الدول القطرية. وجاء هذا التبني دون النظر إلى الطريقة الإسلامية أو التقليدية للمجتمع في الحياة والفكر. وقامت حكومات هذه الدول تحت ذريعة التنمية بسحق البنية التحتية والفوقية دون مراعاة لمشاعر وطموحات الشعوب الإسلامية. وتم نقل النماذج والمؤسسات والدساتير والقوانين دون النظر إلى الإمكانيات والظروف الطبيعية للمجتمع. وأدّى كل هذا إلى انقطاعٍ مع الماضي وعدم القدرة على تطوير الموجود. كما فرضت هذه النماذج بالقوة ودون هوادة تحت شعارات قومية تشكّلُ بحدِّ ذاتها نموذجاً آخر من النماذج الفكرية المستوردَة. ولم يكن يدور بفكر القائمين على المؤسسات ومنظِّري الدولة القطرية والقومية والعلمانية وغيرها أنّ فاعلية هذه النماذج تتوقف على ملاءمتها لطبيعة

الشعوب وللتطور الطبيعي للمجتمع، لا بفرض مفاهيم تنبع من عقلية غير متأصِّلة في وعي الأمة كجماعةٍ وأفراد، ومن واقع اجتماعي وسياسي واقتصادي تبلور في تاريخ مخالف لتاريخ الأمة لعب فيه الدين دوراً سلبياً تمظهر في الحجر على الفكر وإعاقة التقدم.

وتولّت النُخَب الحاكمة بعد الاستقلال عملية التحديث على غرار النمط الاستعماري والإمبريالي رافضةً القيم الإسلامية على أساس أنها لا تساهم في عملية التحديث والتنمية. وانطلقت النخب الحاكمية في هذا من إيمانها برفعة الغرب، لا من المنطلقات المادية وحسب بل والمنطلقات السياسية والفلسفية مما أدّى إلى رؤية القيم والمؤسسات الإسلامية؛ إمّا كمصدر من مصادر التخلف أو، في أفضل الظروف، كمصدرٍ للإيمان الشخصي الذي لا يشكّل نقطة ارتكاز للأنظمة السياسية والفكرية. وقامت هذه النخب بتطبيق عشوائي وشامل لمعايير الغرب في التقدم والحداثة والتمدن ضاربةً بعرض الحائط الأسس المعيارية الإسلامية الأخلاقية والاجتماعية والسياسية والميتافيزيقية. أمّا القرآن والسنة اللذان شكّلا الأسس العامة للبنية الإسلامية فقد فُصِلا عن الحياة السياسية. وبهذا، أصبح المؤمن يعاني من نظامٍ أخلاقي وإيماني غير قابل للتطبيق إلاّ من خلال وجود دولة تحمل أعباءه، ويعاني من أخلاقية دولة انفصلت عن أسس الإسلام الشرعية والميتافيزيقية مما أدى إلى تمزيق البنية الأخلاقية للمجتمع.

وأدت نكسات الدول القطرية العربية وغيرها في العالم الإسلامي وخاصة نكسة عام ١٩٦٧ إلى إنشاء عقدة نقص عند العرب والمسلمين. وكان لحرب ١٩٦٧ مع إسرائيل دوي قوي لدى شعوب الأمة خاصة بعد الاعتداء على الأراضي المقدسة حيث سحقت شعارات الأنظمة واعتبرت الخسارة عقاباً من الله للأنظمة الإنسانية المادية. ولهذا، زاد تعداد المسلمين المؤمنين بضرورة الإسلام والدولة الإسلامية كبديل للقومية وللدولة القطرية. واعتُبرت إسرائيل أكثر من مجرد دولةٍ عادية بل هي دولة تقوم على العقيدة والدين ولا يمكن محاربتها إلاّ بالعقيدة والدين. أمّا انهيار القومية نظرياً فسيزداد نتيجة لحرب الخليج بين الدول المتحالفة والعراق. وقد حاول العراق تشجيع الرأي العام

الإسلامي والعربي على الوقوف معه بطرحه للإسلام بالإضافة للقومية العربية كشعاراتٍ في هذه الحرب. كل هذا، يعبر في رأيي، عن ازدياد شعبية وجاذبية الإسلام في الدولة القطرية. وتؤدي مثل هذه الكوارث بالإضافة إلى فشل النماذج في التنمية الحقيقية إلى فشل النماذج السياسية أيضاً (الليبرالية، الرأسمالية، الديمقراطية البرلمانية..) وإلى عدم تأسيس هذه المفاهيم في وعي الشعب بل إلى تحولها إلى نماذج تُفرض أيضاً بالقوة (ثورة الشاه البيضاء، أو اشتراكية عبد الناصر) مما يزيد من سخط وغضب الشعوب والدخول في نقد الأنظمة الحاكمة وخطاباتها السياسية عن طريق نقد الإيديولوجيات الغربية وإلى عودة التراث الإسلامي لاستلهام البديل. ويوظف مفهوم إخفاق الغرب من منطق الحركة الإسلامية من أجل تبرير العودة إلى الإسلام الذي يحرر الكتاب الإسلاميين من افتراضات سياسية ونظريات تأسيسية من أجل الاستناد إلى المفاهيم «الأصيلة» (الشريعة، الدولة الإسلامية، الأمة، الجماعة) في بناء الخطاب السياسي.

كما لعبت عمليات اكتشاف النفط في العديد من الدول الإسلامية دوراً مزدوجاً: فهي حولت الدول الإسلامية إلى دول ذات اقتصاديات غنية ودول ذات اقتصاديات فقيرة. وقد تحسن وضع المسلمين في العالم وأنشئت قنوات اتصال وتنسيق بين بعض الدول الإسلامية وبالتالي إلى شعور المسلمين بامتلاكهم لقوة مادية ضخمة يمكن استخدامها لتقوية الأمة والدفاع عن مصالحها. لقد أظهر سلاح النفط فاعليةً في حرب ١٩٧٣ مع إسرائيل حيث قامت دول إسلامية بمقاطعة الغرب وتوجيه ضربة إلى اقتصاده. وهذا السلاح ساهم بصورة غير مباشرة بتنشيط النهضة الإسلامية على المستوى الفردي والجماعي. لكن وجود النفط من ناحية ثانية أدى إلى تجذير الحركة على المستوى السياسي. فهناك القليل من الدول الإسلامية التي تمتلك ثروات طائلة توظف في الغرب الرأسمالي بينما غالبية الدول الإسلامية تعاني من فقر مدقع ومشاكل اقتصادية واجتماعية ضخمة يمكن حلها من خلال توظيف بعض عائدات الدول الغنية.

ولا بد من القول أنّ مجتمعاتنا تُعاني من أزمة شرعية بسبب فشل النماذج المستوردة والنخب الحاكمة وبسبب إبعاد النماذج الإسلامية للحكم وبسبب فشل السياسات العامة. إلاّ أن الشرعية القائمة على مبادىء اشتراكية وقومية وعلمانية أو أي خليط آخر بالإضافة إلى الأنظمة الملكية القائمة على الوراثة صارت عرضةً للتشكيك بشرعيتها. ويعني شعار العودة إلى الإسلام العودة إلى الشرعية الدينية التي لا ترتبط بنخب عرقية أو عقائدية أو علمانية تؤدي إلى تجاوز الشعارات والمفاهيم والسياسات التي أدت إلى إلحاق الهزائم المتتالية بالأمة، وإلى تجاوز الخطاب السياسي المطبوع بالهزائم والتقصير إلى خطاب سياسي إسلامي غير مرتبط بهزيمة أو بواقع الأمة المرير بل يرتبط ميتافيزيقياً وتاريخياً بماض جعل الأمة الامبراطورية العظمى في زمن من الأزمان.

ويشكل الخطاب السياسي الإسلامي الأصولي اليوم نقداً لفساد النظام السياسي وفشله بسبب انحرافه عن الصراط المستقيم بوضعه لقوانين معارضة وغير مؤسسة على الشريعة الإسلامية مما يجعل الأنظمة السائدة غير شرعية. ويعالج جزء من هذا الخطاب عمليات التمدن والتحديث ومشكلة الهوية عن طريق توكيد القيم الإسلامية. وقد أدت عملية التصنيع، مثلاً، إلى شبه إزالة للزراعة التقليدية في الريف مما أدى إلى هجرة ضخمة للفلاحين إلى المدن وخلق أحزمة فقر في داخل وحول المدن الكبيرة في مصر وتركيا وإيران والجزائر، مثلاً. يعاني هؤلاء النازحون من مشاكل اقتصادية وثقافية وأخلاقية مثل البطالة ونقص المساكن والخدمات. كما أدى التغيير الاجتماعي المتسارع إلى تمزيق العائلة التقليدية وإلى التخريب ومشاكل في الهوية. كل هذه الأمور أدت إلى البحث مجدداً عن الدولة العادلة من منطلق التراث الإسلامي والهوية الإسلامية.

مصائر الدولة العربيّة المعاصِرة (٥)

الدولة العربيّة المعاصِرة وإعراض الجمهور عنها

رضوان السيد

I

تعاني الدولة الوطنية العربية من خللٍ أساسيٍّ يتصل ببنيتها في الأصل، وهو يتصل الآن بوظائفها أيضاً. ووضعها الحالي أنها بقاءٌ بائسٌ من أجل البقاء. أما الخلل البنيوي فمتعلقٌ بطرائق قيامها، وظروف ذاك القيام. وأمّا الخلل الوظائفي فمتصلٌ في جانبٍ منه بالخلل الأول، وفي جانبٍ آخر بظروف الاستقطاب الدولي في الخمسينات وما بعد. وأعني بالخلل البنيوي قيامها على أنقاض السلطنة العثمانية دونما قدرةٍ على حلِّ مشكل الدولة/ الأمة الذي كانت السلطنة العثمانية قد نجحت في استيعابه طول ثلاثة قرون. فمنذ القرن السابع عشر صار شكل أيّ كيانٍ سياسيٍّ بالمشرق من طبيعةٍ مزدوجة: القدرة على تمثيل واستيعاب الاجتماع البشري والسياسي في الداخل، والقدرة على مواجهة العلاقات غير المتكافئة مع الخارج الأوروبي. وقد استطاع نظام المِلَل العثماني ذي الطبيعة الرحبة والمنفتحة، أن يؤسِّس لعلائق اجتماعية وسياسية تحتوي مشكلات التنوع الداخلي عن طريق تفهمها، ومراعاة أعرافها، وربطها بالنَسَق الرئيس بحسبانها أنساقاً فرعيةً جرى الاعتراف بها، ونظمها في السياق العامّ. فاستمرار السلطنة العثمانية هذه المدة الطويلة ليس سببه قوة المركز أو عنفه في مواجهة الداخل؛ بل تلك الرحابة التي رعت انطلاقاً من المركز التنوع والتعدد

بحيث لم تر التكوينات الداخلية مصلحةً حقيقيةً في الانفصال أو المضيّ إلى النهاية في مصارعة المركز في حالات النزاع والاستقطاب. ومع أنّ الإصلاحات العثمانية أواسط القرن التاسع عشر تمت في جانبٍ منها تحت ضغوط الخارج الهاجم؛ فإنها في الجانب الآخر كانت متابعةً لتلك الرحابة النَسَقية، وتنظيماً أكثر حداثةً لنظام المِلَل السابق. ومن هذا المنطلق فإنّ ارتداد السلطان عبدالحميد الثاني على التنظيمات والمركزية بقدر ما كان ممانعةً في وجه الخارج؛ كان في الجانب الآخر محاولةً لخلق اجتماعٍ سياسيٍّ اندماجيٍّ تأباه طبيعة الاجتماع في المشرق العربي والإسلامي. ومع ذلك فإنّ تحطم الدولة في الحرب العالمية الأولى ما كان نتيجةً لإجراءات السلطان عبدالحميد السابقة؛ بل لاندماجية سلطات الاتحاد والترقي القاسية، والتي تساوقت مع اختراقات الخارج الذي انتصر في النهاية على الاجتماع السياسي العثماني في الداخل كما في الخارج. ولا شكّ أنّ العامل الخارجي كانت له الأولوية في عملية التحطم تلك. وجاءت الكيانات التي أنشئت في أعقاب الحرب الأولى على مثال ونموذج ذلك الخارج: النموذج «القومي» الاندماجي؛ بل النموذج «الوطني» الاندماجي. وقد تمرد الاجتماع الداخلي في منطقتنا على المستعمرين القائمين على ذلك النموذج؛ لكنّ خروج المستعمرين لم ينه ذلك النموذج؛ فلم يتوحّد العرب في دولةٍ تنهي المشكلة القومية، أو البناء الوطني الواسع. ومن هنا نشأت الدولة الوطنية المحلية ذات الخطاب القومي. وقد أعاق الخلل البنيوي هذا، خلل الدولة المحلية السيادية، عمليات التنظيم الداخلي، المتصلة بأشكال السلطة وهياكلها. فلم يكن ممكناً بناء دولةٍ وطنيةٍ حديثةٍ، تقيم اجتماعاً سياسياً جامعاً وبناءً؛ في ظلّ خطابٍ جماهيريٍّ بل ونخبويٍّ عربيٍّ وشامل. وهذا يُفسّر نجاحات الأحزاب والحركات القومية والإسلامية في الثلاثينات والأربعينات في إطلاق دعواتٍ، وإنشاء تنظيمات تتجاوز حدود الدويلات القطرية؛ وعدم نجاح السلطات القطرية في إقامة أنظمةٍ سياسيةٍ مستقرة، وتعددية سياسية تتماهى مع حدود الدولة القائمة بعد خروج الاستعمار. لقد ظلّ الخطاب السائد خطاباً عثمانياً معدَّلاً، يدعو إلى استيعاب الأمة في دولة، أو بلورة الأمة في كيانٍ سياسيٍّ واحدٍ وجامع؛ في حين

كان الواقع القائم محلياً وقطرياً منطقةُ الدمج الداخلي، والانفصال عن «خارجه» العربي الناشط بين الناس في سائر دول الوطن العربي. إنّ هذا هو معنى نجاحات حركة الإخوان المسلمين، وحزب النداء القومي، وحزب البعث بل والحزب القومي السوري - فكلّها حركاتٌ وأحزابٌ ذات دعواتٍ شاملةٍ، تتجاوز القُطر والمنطقة؛ وقبل ذلك وبعده تتجاوز الدولة القطرية القائمة. وإلى جانب المشكلة مع الاجتماع الداخلي؛ كانت إشكالياتُ الدولة القطرية الناشئة مع الاستعمار. فقد ظهرت في ظلّه، وظلت منجذبةً إلى مثاله وعلاقاته ومصالحه حتى بعد خروجه. ومع تفاقم المشكلات الداخلية الناجمة عن الواقع القطري، والخطاب الشامل الجامع؛ ازداد ارتباط الدولة القطرية بذلك الخارج؛ تارةً من أجل حماية بقائها، وطوراً من أجل إعانتها على القيام بوظائفها من أجل البقاء والاستمرار. وما كان ارتباط تلك الدولة بالاستعمار الخارج تعلّقاً عاطفياً به، أو حتى عمالةً له. فالنخب التي تولت السلطة في الدول القطرية بالوطن العربي في الثلاثينات والأربعينات؛ كانت نخباً ناضلت ذلك الاستعمار، وراوغته أو أرغمته على الخروج. بل إنّ الأحرى الذهاب إلى أنّ الخلل البنيوي والجيوسياسي والجيوثقافي في الدولة القطرية ذاتها هو الذي أرغم على ذلك الارتباط، وفاقم بالتالي من ذلك الخلل. وما وقفت الدولة القطرية عاجزةً تماماً في مواجهة ذلك الخلل؛ بل حاولت تغطيته بوسائل مختلفة. فكانت «الجامعة العربية» لردم الهوة بين الواقع القائم والخطاب الشعبي الشامل. وكانت التحالفات المتجاوزة للأقطار للاستقواء والاستنصار، وإسقاط ضرورة الاستعانة بالاستعمار الخارج على الداخل المضطرب. وجاء «الصراع على فلسطين» ممثّلاً للذروة في محاولات الدولة القطرية للاستمرار. إذ ما أن انتهت الحرب العالمية الثانية حتى صارت مشكلة فلسطين مشكلةً داخليةً في كلّ الدول العربية المتحررة أو المستعمَرة. فاضطرت الدول العربية المشرقية لخوض الحرب استنقاذاً لفلسطين ليس حفاظاً على الأرض العربية فقط؛ بل وللحفاظ على استقرارها الداخلي واستمرارها هي أيضاً. وبذلك كانت تلك الدول تخوض حرباً بمقتضى الخطاب العربي الشامل، وعلى العكس من طبيعتها الواقعية القائمة. لكنها وهي

تفعل ذلك كانت تضع وجودها ذاته على المحك، وتقرّر مصيرها أو تستسلم لـه في حالتي الربح والخسارة. فإن انتصرت في الحرب ذات الخطاب الشامـل، فإنّ العروبة المنتصرة حريةٌ بتجاوز الواقـع القطري أو محـاولة ذلـك. وإن انهزمت ـ وهذا ما حدث ـ فقدت مسوِّغ البقاء أو مسوِّغاتـه. وقد أعـدَّت الدول القـطرية آنذاك للحرب عُـدَّتها بقـدر ما استـطاعت، وبقدر مـا سمحت طبيعتها القلِقـة والمتردِّدة. فخاضت تلك الحرب سبع دُوَلٍ بمقتضى اتفاقٍ بالجامعة العربية. ومع أنّ التنسيق بين الأطراف ما كان كافياً ولا جدياً؛ لكنّ المبادرة والقدرة على اتخاذ القرار بهذا الشكل الجماعي؛ كُلُّ ذلك كـان إنجازاً تجاوز تقديـرات المستعمرين الذين كانوا ما يزالون موجودين في كلّ مكانٍ شأنهم اليوم. وفشلت تلك الـدول في الحـرب، وقامت دولـة الكيان الصهيـوني على أرض فلسـطين؛ فصار مصـير تلك الأنظمة محسوماً. ففيما عدا الأردن ـ الذي تدخل البريـطانيون مبـاشرةً فيـه لحماية النظام ـ تهافتت تلك الأنظمة التي شاركت في الحرب بفعاليةٍ نسبيةٍ الواحد بعـد الآخـر خـلال الخمسينـات. وعـلى أنقـاض تلك الأنـظمـة ذات الصبغـة الديمقراطية؛ قامت الأنظمة القومية التقدمية، التي بـدا فيها الانتصـار للخطاب العربي الشامل، مع ما استتبعته تقـدميتها الـلاحقة من تفهمٍ تـدريجيٍّ لمتغيرات العالم، وللحرب الباردة، ولخطر الكيان الصهيوني على العرب وجوداً ومصيراً.

وقـد رأى الغربيـون أنّ الجديـد في الأنظمـة الطالعـة قيامهـا عـلى أكتـاف العسكريين الحَسَني التنظيم، الذين تدفعهم إرادة تحديث المجتمعـات العربيـة، وإنهاء العلاقات التقليـدية عـلى المستويـين الاجتماعي والسيـاسي. أمّا الجمهـور العربي فما رأى فيها هذا الجانب. بل تركّز الاهتـمام على الخـلاص من المسؤولين عن الهـزيمـة في حـرب فلسـطين، وعن الفسـاد الـداخـلي، والمُضيّ في تحقيق مقتضيات الخطاب الشامل عـلى المستوى السيـاسي. ومن هنا اختلفت «الـرؤية» للمشروعيـة المستجدة لأولئـك الجدد. ففي حـين كان الغـربيـون (الأمـيركيـون بالتحديد) يرون أنّ مشروعيـة تلك الأنظمـة تكمن في تحديثيتهـا، وقدرتهـا على قيادة المجتمع باتجاه العصرية الغربية؛ كان الجمهور يرى أنّ «المشروعية» كامنةٌ في خطاب التحرير والتوحيد الذي تحمله السلطات الجديدة هذه. وما سأل أحدٌ

(باستثناء بعض رجالات الأحزاب المحلولة بالقوة) عن طرائق وصول العسكريين للسلطة، وكيف تمّ ذلك، ولماذا غابت صناديقُ الاقتراع، أو لماذا تحولت إلى تحصيل حاصل، والحاصل هو الانقلاب. وهكذا فقد كان هناك اتفاق «مصادفة» بين الجمهور والأميركيين على تجاهُل مسألة الانتخاب والديمقراطية وإن اختلفت الأسباب. وهذا ما دفع باحثاً أميركياً شاباً آنذاك هو مايكل هدسون للذهاب في كتابه: «السياسات العربية: البحث عن الشرعية» مطالع الستينات للحديث عن «شرعية ثورية» للأنظمة الجديدة تتجاوز أو تضيف إلى مقولات ماكس فيبر في العقد الثاني من القرن العشرين في الشرعية والمشروعية. لكن سرعان ما ظهر التناقض بين «شرعية» الأميركيين، و«شرعية» الجمهور العربي. فقد مضت الأنظمة الثورية في طريق التحديث؛ لكنها ظلّت في الخمسينات والستينات أمينةً للخطاب العربي الشامل الذي اكتسبت شرعيتها الداخلية على أساسٍ منه. ولم ينزعج الأميركيون بدايةً من طبيعة التحديث، ولا من الخطاب الشامل ما دام غير موجَّهٍ ضد الكيان الصهيوني؛ بل انزعجوا من الانحياز التدريجي لتلك الأنظمة باتجاه الاتحاد السوفياتي وكتلته الشرقية. وما أن انتصفت الستينات حتى كان الأميركيون أكبر دعاة الاستقرار في المشرق، وأكبر أعداء التغيير فيه؛ بعد أن تحول التغيير لغير صالحهم. أمّا الخطاب الشامل الذي «تحشدت» الجماهير من حوله فقد مضى قُدُماً في الخمسينات باتجاهين: اتجاه استيلاء السلطة الكامل على المجتمع (وبموافقة أكثر فئاته)، واتجاه تحقيق الوحدة. وعندما انتهت تجارب الوحدة إلى فشلٍ مدوٍّ أواسط الستينات؛ ما تضاءل زخم الخطاب، بل ازداد ادعاءً وسلطويةً في مواجهة الداخل الذي بدأ بالتململ والتساؤل عن مصائر التحرير والتوحيد. لكنّ السلطة التي كانت قد أمسكت بتلابيب المجتمع، وتحولت إلى «بورجوازية دولة» سهل عليها الضبط، والإمساك والضمّ والدمج بالقوة؛ في وقتٍ بدأ فيه «الخطاب» خطاب المشروعية، يتحول إلى دوغما وأيديولوجيا وعقيدة؛ همُّها «التفتيش» عن الانحرافات الأيديولوجية في «عقائد» الناس، لا مساوقة حركيتهم الاجتماعية. ومع تفاقم المفارقة بين الآمال المعقودة، والواقع المتردّي، تفاقمت مشكلات

الخطاب السائد، وتبلورت دوغمائيته في بورجوازية الدولة التي تماهت فيها ومعها دوغما الخطاب وعقائديته. فالحاكمون هم «طليعة» المجتمع، وقادته، والذين تمثُلُ فيهم ومعهم القومية التقدمية، نافذة الحداثة والمستقبل. وبدا للحاكمين، الذين كانوا يتساقطون في أحضان الاتحاد السوفياتي تحت وطأة الاستقطاب الدولي آنذاك أنّ المخرج من مأزق «التحرير والتوحيد» هو في الاتجاه إلى التنمية الداخلية حسب النموذج السوفياتي. بيد أنّ الاستثمارات في الاقتصاد المخطّط ظلّت ضعيفةً، وتركّز الأمر في الستينات على المُضيّ في إعادة توزيع الثروة لا في إعمال النظر في الإنتاج ومراكمته. ومع التفاوتات الضئيلة في مختلف التجارب الثورية العربية؛ فإنّ الجامع المشترك ظلّ التأميم والمزيد من التأميم، والمزيد من القبض على المجتمع، والتغلغل في مسامّه، والإمساك بكل نأمةٍ أو حركةٍ فيه. وأُضيفت إلى دوغما القومية، دوغما الاشتراكية كسلاحٍ جديدٍ أكثر فعاليةً في السيطرة على المقدَّرات. فانتهى الأمر مطالع السبعينات إلى النتيجة البائسة التي أعلن عنها الرئيس السادات حين قال إنّ تسعاً وتسعين بالمئة من «أوراق الحلّ» بيد أمريكا!

فيالكِ أُمةً ذهبت ضياعاً يزيد أميرها وأبو يزيد

أما العشرون سنةً الماضية من عمر الدولة القطرية العربية فليس فيها جديدٌ يضاف إلى استنتاج الرئيس السادات! كُلُّ ما في الأمر أنّ ارتفاع مداخيل النفط منذ أواسط السبعينات وحتى العام ١٩٨٢ مكّنَ من تجاهل تآكل المشروعية ثوريةً كانت أو غير ثورية، ومكّن من جهةٍ أُخرى من مساومة أمريكا على البقاء في السلطة مقابل الاستكانة للتبعية بل وتمويلها من الثروات وفوائضها. بيد أنّ الأمر انكشف مع تراجع المداخيل في الثمانينات؛ فنظّر الأميركيون من جديدٍ لعجز السلطات العربية، كما نظّروا من قبل لمشروعيتها! قالوا ـ لا فُضّ فوهم ـ إنّ السلطات العربية في الخمسينات والستينات كانت قد أقامت من جانبها «عقداً» مع «الجماهير» تمسك بمقتضاه بتلابيب الناس اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً في مقابل «تأمين الكفاية»؛ وقد انفسخ «العقد» من جديدٍ لأنّ «الكفاية»، أي لقمة العيش، ما تأمّنت بعد ربع قرنٍ من ظهور الدولة العربية التقدمية. وما

كان هذا صحيحاً من جانب الجمهور العربي طبعاً. فالأنظمة التقليدية كانت أكثر «تأميناً» للقمة العيش، ومع ذلك فقد مضت غير مترحَّمٍ عليها.

ويكثر الحديث الآن عن الديمقراطية بحسبانها الحلَّ السحريّ لمشاكل الجمهور المتفاقمة. لكنّ ما جرى بالجزائر؛ بل وبعدة أقطارٍ عربيةٍ أُخرى؛ يُظهر أنّ المقصود بالحلّ الديمقراطي في أحسن الحالات، حلّ مشكلات السلطات وليس الجمهور. فالمُراد تجديد شرعية الأنظمة القائمة عن طريق توسيع قاعدتها أو تجميلها بالفئات الثرية الجديدة التي تصلّب عودها، وتريد الآن المشاركة في السلطة أو مشاركة السلطة في امتصاص المجتمع. ذلك أنّ الضغط على «الدولة» للانسحاب من الاقتصاد والسوق لا يتمّ في عمليات «الخوصصة» الجارية الآن لإشراك الأكثرية البائسة في العودة لإمساك مسائل حياتها الاجتماعية بيدها؛ بل لتمكين «الفئات الميسورة» من مجالاتِ كسْبٍ جديدةٍ بطريقةٍ «قانونيةٍ»؛ بعد أن كان ذلك يتمّ عن طريق الرشوة والمحسوبية. وهذا سببٌ مهمٌّ من أسباب عدم شعبية «أيديولوجيا» الديمقراطية لدى الجمهور. أما السبب الأهمّ لعدم شعبية الديمقراطية أو فلسفتها فهو مجيئها «بدلاً عن ضائع». بمعنى أنها توضَعُ في مواجهة مشروع الأمة الأصلي في التحرير والتوحيد؛ تماماً مثلما وُضعت الاشتراكيةُ من قبل في مواجهة ذلك المشروع فقيل تارةً إنّه لا وحدة بدون اشتراكية، وقيل طوراً إنّ الاشتراكية هي البديل التاريخي للوجود القومي الحرّ والمكتمل.

إنّ التجربة التاريخية لأمتنا ما خلت من سلطةٍ بل من دولة. لكنّ تلك الدولة شكلاً ومضموناً ظلّت أداةً لتحقيق أهداف الأمة الكبرى. وقد جمع الفقهاء السمتين الرئيستين للدولة المرجوة في مصطلحي: الكفاية والشوكة؛ الكفاية في الداخل، والشوكة في مواجهة الخارج. وقد بلغت السلطة اليوم على أرضنا حداً لم تعد تحقّق عنده أياً من هذين الأمرين. وحركية مجتمعاتنا الآن باتجاه التغيير، واستنباط الوسائل الكفيلة بإعادة الأمور إلى نصابها، والسلطة إلى سياقها الاجتماعي: سياق الكفاية والشوكة. أمّا المستمر الآن بمعزلٍ عن المجتمعات فهو البقاء البائس من أجل البقاء!

II

كتب كاتبٌ شاميٌّ رسالةً صغيرةً في سبعينات القرن الثامن عشر بعنوان: حلول التعب والآلام بوصول محمد أبو الذهب إلى بلاد الشام! وكانت تعليقاً على المحاولة القصيرة الأجَل التي قام بها علي الكبير والعامل معه أبو الذهب للاستيلاء على بلاد الشام وسلخها عن الدولة العثمانية. وعادت مصر للتدخل في بلاد الشام في ثلاثينات القرن التاسع عشر أيام محمد علي باشا بقيادة ابنه إبراهيم. ومع الصلة الوثيقة لمصر ببلاد الشام بشكلٍ عامٍّ طوال العصور؛ فإنّ علاقتنا نحن المسلمين في لبنان بمصر اتسمت بعد قيام الكيان اللبناني بطبيعةٍ خاصة. فقد تبعناها على المستويات كلّها، واتخذت هذه التبعية أحياناً سِمة الاستنصار بالخارج على الداخل؛ لكنها كانت في مجمل الأحوال من وجهة نظرنا من طبائع الأمور التي لا يجري التساؤل حولها. ومما يتصل بالعلاقة الخاصة للمسلمين اللبنانيين بمصر وجود معهدٍ دينيٍّ ببيروت أساتذته من المصريين، يؤهّل طلابه للدراسة العالية بالأزهر. وقد تعاصر مجيئي من القرية إلى بيروت للدراسة بالمعهد بعد حصولي على الشهادة الابتدائية عام ١٩٦١ مع حدثين خطيرين: حدوث الانفصال بين سورية ومصر، واندلاع التظاهرات ببيروت استنكاراً للانفصال، وللإهانات التي لحقت بآلاف الأسَر المصرية التي اضطرت لمغادرة سورية على عجل فاستقبلها المسلمون اللبنانيون بالحماس والترحاب - ثم التطورات الدراماتيكية التي صاحبت استقلال الجزائر فملأت شوارع بيروت بالناس تارةً للإنكار على الفرنسيين، وطوراً للتهليل للثورة المنتصرة. وظلّ أساتذتنا المصريون طوال العامين الأولين يصفون لنا خيبة أمل مصر والرئيس عبد الناصر بما كان، وهول ما حدث من اغتيالٍ لأول وحدةٍ عربية. وأذكر أنني حفظتُ وقتها كما حفظ زملائي خطابي الرئيس عبدالناصر بإعلان الوحدة، كما بوداع سورية وفترة الوحدة معها.. وعندما مضينا لمصر منتصف الستينات لمتابعة الدراسة بالأزهر بدأ هول الجرح المُخَلَّف يتكشّفُ لنا. صحيحٌ أن استقلال الجزائر، وإعلان الجمهورية باليمن الشمالي بمساعدة مصر، واندلاع المقاومة بعدن ضد البريطانيين، وقيام منظمة التحرير الفلسطينية؛ كُلُّ ذلك كان إعلاناً

عن أنّ مصر وعبدالناصر لم يستسلما لما كان وأنّ الجرح قد تنوسي! لكنّ الجمهور المصريَّ كان قد أعرض عن الوحدة والحماس لها. أما «الشوام» (وهو الاسم الذي يطلقه المصريون على أهل فلسطين والأردن ولبنان وسورية) بين الطلّاب فقد انعقدت آمالُهم على عبدالناصر شخصياً؛ إذ ما دام القائد باقياً، واسم «الجمهورية العربية المتحدة» موجوداً فإنّ الأمل باقٍ في أن تعود الوحدة بطريقةٍ ما.

والواقعُ أنّ الوحدة المصرية السورية كانت ذروةً لرؤيةٍ سياسيةٍ شاسعة الآفاق، وعملٍ سياسيٍّ دؤوب، جعل كلّ شيءٍ مأمولٍ يبدو في وعي الناس قريب التحقق أو سهل المنال. فقد أُخرج البريطانيون من مصر عام ١٩٥٤، ولم ينجحوا في العودة ولا في إسقاط نظام الرئيس عبدالناصر عام ١٩٥٦. وفيما بين العامين ٥٤ و ٥٦ كان مؤتمر باندونغ الذي ثبّت في وعي العرب خروجَهم من جديد إلى العالمية. فلم تعد دوائر عبدالناصر الثلاث في «فلسفة الثورة» مجرد رؤيةٍ بل صارت مشروعاً وخطّة. واشتبك عبدالناصر عام ١٩٥٤ مع الإخوان المسلمين؛ وكانوا آنذاك حركةً شعبيةً واسعة الانتشار فانحاز الجمهور المصري والعربي إليه؛ لأنّ الإنجازات الملموسة على المستوى السياسي والاستراتيجي للثورة المصرية؛ قوّت من الإيمان بالدولة الوطنية بوجهها الجديد الطالع للتحرير والوحدة. فلمّا استجابت مصر لنداءات الوحدة مع سورية عام ١٩٥٨ بدا لأول مرةٍ منذ أيام محمد علي باشا في ثلاثينات القرن التاسع عشر أنّ الطريق للدولة العربية الجامعة قد صارت ممهّدة. وزاد من «الحمولة» الأيديولوجية لتلك الوحدة الذكريات التاريخية أو الذاكرة التاريخية للجمهور العربي. فقد كان الاجتماع المصري الشامي هو الذي أخرج الصليبيين وردّ عادية المغول، كما كانت البيئة الشامية المصرية هي المحدِّدة دائماً (بعد سقوط بغداد) لمصائر الثقافة والسياسة في المجال العربي حتى عندما كان الوُلاةُ يجيئون من اسطنبول. وفي وعي جمهورنا أنّ «بلاد الشام» لا تستطيع أن تنفرد بالدفاع عن نفسها لا في الساحل ولا في الداخل. فقد ظلّت شواطئها ودواخلها عرضةً للغزوات والاحتلالات طوال العصور وحتّى عندما كانت الدولة العربية الإسلامية أقوى قوةٍ في العالم. ومن

هنا فقد جاءت الوحدةُ لتثبّت في وعينا مقولة التاريخ، ولتُرضي تعطُّش «مقدَّس» الأمة للتحقق. ويبدو أنّ هذا «المقدَّس» ودور العرب فيه ـ وهم مؤسِّسوه وحَمَلَتُهُ الأوائل ـ ما كان عبر العصور وحتى العصر الحديث شأناً خاصاً بالوعي العربي. فالصدمة بالانفصال ترددت أصداؤها في أرجاء العالم الإسلامي. وقد قرأتُ عن ذلك في السبعينات والثمانينات أقوالاً وتصريحات سابقة لمسؤولين ومثقفين وعلماء أتراك، وإيرانيين، وإندونيسيين، وأفارقة، وهنود، وباكستانيين. وكما قلتُ فإنّ الانفصال ركّز في وعينا الأمور كلّها في شخص عبدالناصر. فلم تتضاءل الآمال بإمكان الوحدة من جديدٍ بشكلٍ من الأشكال، كما أنّ آمال الجمهور بتحرير فلسطين تصاعدت ـ رغم الانفصال ـ بإنشاء منظمة التحرير الفلسطينية، ووجود الجيش المصري القوي. ثم ما لبث الجرح أن فغر فاه من جديدٍ بتحطم الجيش المصري عام ١٩٦٧. لكن عندما مضينا إلى مصر عام ١٩٦٦ كان اختلاف «المزاج» بين الجمهورين المصري والشامي قد صار واضحاً. إذ كان المصريون قد انقسموا حول إجراءات عبدالناصر الاشتراكية، والاتحاد الاشتراكي، والعلاقة مع الاتحاد السوفياتي؛ في حين كان الجمهور الشامي؛ بل والعربي؛ ما يزال منشغلاً بالوحدة وتحرير فلسطين. إنّ الأهمّ فيما فعلته مصر وفعله عبدالناصر خارج مصر إخراجه «مقدَّس» الأمة من حيِّز الفكرة والأيديولوجيا المغمَّسة بتاريخ الخلاص والإنقاذ والعصمة؛ إلى حيِّز المشروع والخطة، والسياسة، وعالم الكون والفساد. ولذا فإنه ما دامت السياسة المصرية بعد الانفصال، وبعد الهزيمة عام ٦٧ عربيةً وحدويةً؛ فإنّ «عالَم الإمكان» بقي سائداً في الوعي العربي، رغم عمق الجرح، وأهوال الصدمات. فكان الاطمئنان الكبير إلى لاءات مؤتمر الخرطوم الثلاث، وكان الفرح الكبير بثورتي السودان وليبيا اللتين صدّقنا جميعاً دُنُوَّ توحُّدهما مع مصر.

فلمّا تراجعت الآمالُ بوفاة الرئيس عبدالناصر، وانقلاب السياسة المصرية بعد العام ١٩٧٣ رجعت «الأمة» فكرةً وأيديولوجيا، وخرجت من عالم السياسة والتسويات والمشاريع إلى عالم «القداسة» الذي أخرجتها منه مصر عبدالناصر في الخمسينات والستينات. وهذا معنى الانتشار الكبير للحركات الإسلامية في

السبعينات والثمانينات، كما أنّ هذا هو معنى الانتشار المعتبر للحركات اليسارية بين الشباب أواخر الستينات وطوال السبعينات. فعلى الرغم من الانغماس الكامل لليساريين والإسلاميين في «النضال السياسي»؛ فإنّ هذه الحركات في الحقيقة حركاتٌ عقائديةٌ غير سياسية. إنها حركات رفضٍ «مطلق» للموجود تأبى المساومة والتسوية، أي تأبى التحول إلى «فريق» سياسي. أما النظم القائمة في السبعينات والثمانينات فقابلت هذا «العقائدي الرافض» بعقائديٍّ مضادّ. ولا أقصد هنا أنّ «العقائدي السلطوي» كان ردّ فعلٍ «للعقائدي الرافض»؛ بل ما أقصده أنّ جدلية الموقف ألغت «السياسيَّ» في الداخل بين السلطة ورافضيها.

ووسط تضاؤل شعبية الأنظمة للفشل في التحرير والتوحيد، انصرف الجميع لمساومة الخارج من أجل البقاء، والاستقواء به على الداخل؛ بينما انصرف اليساريون ثم الإسلاميون للتنظير والعمل من أجل «الحرب الداخلية» تارةً باسم الماركسية اللينينية، وطوراً باسم الإسلام والدولة الإسلامية ومجاهدة الفرعون.

وما لبثت الحركات القومية واليسارية أن تراجعت عدداً وعُدَّةً تحت وطأة ضغط السلطات، وتضاؤل الأنصار، واللواذ بالأنظمة؛ فانفرد الإسلاميون في الثمانينات بالساحات الشعبية والجمهور دون أن يحوِّلهم ذلك إلى «معارضةٍ» بالمعنى المفهوم للمعارضة. فبقدر تصنُّم السلطة وجمودها (تقليديةً كانت أو قومية أو تقدمية)؛ كان جمود «الرافضين» وتأليههم لأفكارهم واعتقاداتهم. فقد سدَّ «المقدَّس» و«المقدس المضادّ» الأفُق. وإذا كان المتسلِّطون يعرفون بالقطع ماذا يملكون وعما يدافعون؛ فإنّ خصُومهم الداخليين من الإسلاميين ما كانوا بالقطع يعرفون ماذا يريدون؛ وإن عرفوا أو اعتقدوا أنهم يدافعوا عن «مقدَّسات» الأمة، عن دينها، وهويتها، وبقائها؛ وكلُّها أمورُ السياسيُّ فيها معدومٌ أو شديد الانكماش. والأمثلة على ذلك كثيرةٌ في الثمانينات؛ منها مَثَلاً حركةُ «المهدي» والقحطاني وجهيمان في السعودية، وحركة الجهاد أو التكفير والهجرة بمصر، وحركة عبدالسلام ياسين بالمغرب، وحركة محمد محمود طه بالسودان.. إلخ.

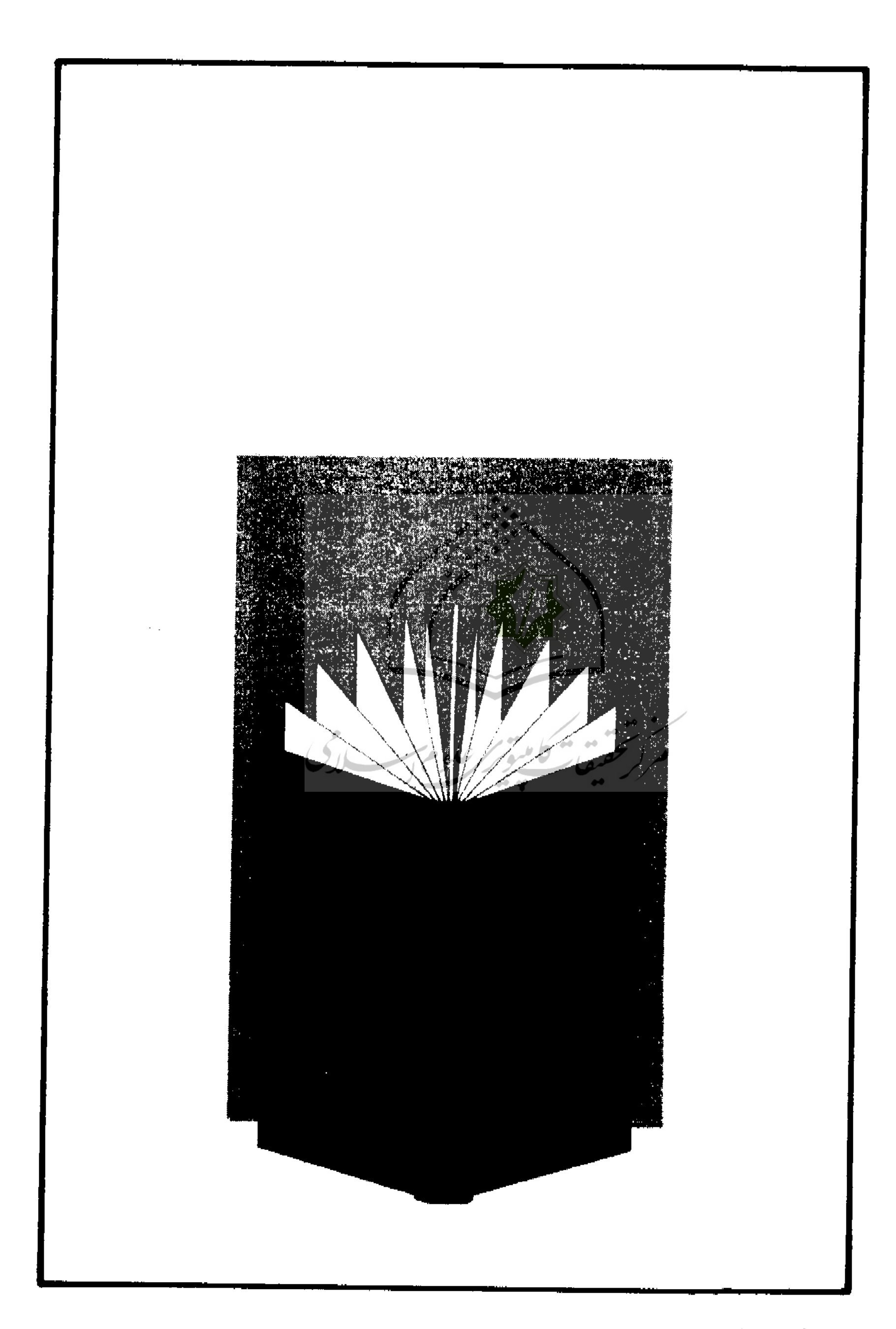
ومع أنّ «الجمهور» العامّ كان بعواطفه مع هذه الحركات الرافضة؛ لكنّ الجوّ العبثيَّ جمَّده وأخرجه من ساحة الصراع بين الحاكمين والرافضين. فالسبعينات

والثمانينات التي قضت على البقية الباقية من «مشروعية» الدولة الوطنية؛ ما أنتجت «معارضة» تحملُ مشروعاً جديداً للتوحيد والتحرير؛ بل أنتجت «عدميةً» في المستوى السياسي، وعبثيةً في الصراع، واستنكافاً عاماً عن «الخوض» في عالم السياسة، عالم «المدنَّس» الذي يواجه عالم «المقدَّس». فالجمهور كان مع الإسلاميين منذ مطالع الثمانينات لا لشيءٍ إلّا لأنهم يواجهونه بشعاراتٍ مألوفة، ولأنه يأمل عن طريقهم أن يتشفّى من الحاكمين، وينتقم لآماله المُضاعة، ومقدّسة المنتَهَك. بيد أنّ افتقارهم للمشروع البديل جعله يستنكف عن الوقوف معهم بفعالية. ذلك أنّ النتيجة لن تكون إلّا «فتنةً» عامةً، تسيل فيها الدماء، وتزيد من انتهاك «المقدّس» دونما أُفُقٍ للخروج من المأزق. وقد يفسِّر هذا الانفجار الشعبيّ الهائل في سائر عالم العروبة والإسلام في أزمة الخليج وحربه. لقد كان انفجاراً غير سياسيٍّ، بمعنى أنه لم ينتج شيئاً ملموساً لا على مستوى دعم العراق، ولا على مستوى نشوء حركات جديدة بالمعنى السياسي. لقد كان احتجاجاً صارخاً ومعوِّلاً على الأمة المستباحة، والآمال الضائعة، والموقف البائس الذي آلت إليه تجربة الدولة الوطنية الحديثة والمعاصرة. لكنّ ذلك الانفجار نفسه بتخبطاته وهوله شكّلَ تلمساً لسُبُل «الخلاص»، وبدايات انكسار الجمود نتيجة المأساة القارعة الصادعة التي تكتم الأنفاس فلا مخرج من قبضتها إلّا بالتخبط والصراخ أو الموت.

من هنا تأتي أهمية ما حدث بالجزائر. فليس من السهل أو المتاح الآن معرفةُ ماذا كان يفكّر به الحاكمون عندما أقدموا على إجراء الانتخابات الأخيرة بعدما جربوه من فشلٍ في الانتخابات البلدية عام ١٩٩٠. وليس معنى ما حدث أنّ «جبهة الإنقاذ» أخرجت الجمهور من الجمود واللاسياسة بالبرنامج الذي طرحته. لكنّ التطورات هناك منذ العام ١٩٨٧ أنتجت ديناميات للحركية الاجتماعية تمتلك ملامح سياسية؛ معناها إمكان الدخول في تجربة بديلة للدولة الوطنية دونما خوفٍ من التردي في فتنةٍ عامةٍ مُهْلكة. فالإسلاميون من جهتهم خرجوا من «الرفض» اللاسياسي إلى عالم «المعارضة» السياسية، التي تريد الوصول للسلطة عن طريق استقطاب «الجمهور»، والعمل معه على إنتاج

البديل للفشل والإحباط القائمين. فإذا كانت تجربةُ العرب الحديثة مع جمال عبدالناصر قد استغنت عن «طرائق» وأدوات المشروعية؛ بحسبان أنّ تحقق «المشروعية» ذاتها هو المهمُّ؛ فإنّ سقوط التجربة بمجرد غياب «القائد» أثبت أنّ الطرائق والأدوات هي في أهمية الهدف نفسه. فالانتفاضة الفلسطينية والثورة الجزائرية الجديدة تعنيان أنّ الوجود الحرّ والكريم والمستقلّ يتحقق مع الأمة والجماعة وليس من أجلها، وحسب. فلا يكفي للخروج من المأزق أن يشاهد الجمهور «المنازلة الكبرى»؛ بل أن يحضرَ، وأن يكونَ حضوره على طريقته، ومن ضمن حركيته التاريخية: فالغنيمةُ لمن «شهد» الوقعة لا لمن شاهدها فقط.

لقد عاد «السياسي» للحضور. وما جرى بعد الانقلاب العسكري في الجزائر ثبّت حضور «السياسي» ولم يلغه، أو أنّ الهجمة لم تعده لانكماشه وتقوقُعه في «المقدَّس». فالأمور تعود إلى سويتها وسياقاتها العادية. فيظل الانقلابُ انقلاباً ولا يتحول إلى نكسةٍ مأساويةٍ تعطّل الجمهور كما عطلته انقلاباتٌ «عقائديةٌ» سابقة. لكن المُحْزن أن تكون هذه هي نهاية الدولة الوطنية، دولة التحرير والتوحيد والتحديث. المحزن أن تنتهي بغير عقائدياتٍ ولا ادعاءات. أن تنتهي بأن تكون بقاءً بائساً من أجل البقاء.



مراجعات کتب



الأسس الاقتصادية للدولة في الهلال الخصيب (*)

خالد زيادة

في مجلد ضخم يصل إلى سبعمائة صفحة، يستعرض شارل عيساوي وهو مؤرخ اقتصادي معروف، تاريخ ما يشير إليه باسم الهلال الخصيب، أي مجمل دول فلسطين ولبنان وسوريا والعراق، أو ما يسمى اليوم، باسم المشرق العربي.

وتعبير «الهلال الخصيب» ذو دلالة طبيعية واقتصادية، اتخذ مضموناً سياسياً لفترة من الزمن، وهو يوحي في جميع الاحوال بتلك المصائر المشتركة التي عاشتها المنطقة اقتصادياً وسياسياً. إلّا أن المؤلف عيساوي، لا يستطيع أن يستغني عن التقسيمات اللاحقة ذات الطابع الجغرافي ـ السياسي التي قسمت المنطقة إلى مجموعة من الدول فهو ينسب التطورات، حتى تلك التي حدثت قبل عام ١٨٠٠، إلى الدول التي صممت وأُعلنت لاحقاً. وهذا لا يعني فقط أننا لا نستطيع ان نستقل في نظرنا إلى الأمور عن تطورها اللاحق فحسب، بل يعني أن التطورات الاقتصادية، التاريخ الاقتصادي، هي التي أفضت من بين عوامل أخرى إلى استقرار للدول على النحو الذي صارت إليه بعد عام ١٩١٤، وهو

(*) شارل عيساوي: التاريخ الاقتصادي للهلال الخصيب (١٨٠٠ ـ ١٩١٤). مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ١٩٩٠.

التاريخ الذي يتوقف عنده المؤلف.

والمؤلف شارل عيساوي اكاديمي ذائع الصيت، معروف بأبحاثه التي يقول إن هذا الكتاب ـ الذي بين ايدينا ـ هو آخرها. وكان قد نشر من قبل: التاريخ الاقتصادي للشرق الاوسط، شيكاغو ١٩٦٦ ـ تاريخ إيران الاقتصادي، جامعة شيكاغو ١٩٧١ ـ تاريخ تركيا الاقتصادي، شيكاغو ١٩٨٠ ـ التاريخ الاقتصادي للشرق الاوسط وشمال افريقيا، نيويورك ١٩٨٢. ويعلن المؤلف أنه يعتني باعداد كتاب يتناول مظاهر الحياة اليومية في مصر والهلال الخصيب التي لم تنل إلاّ القليل من الاهتمام (ص ٢٧).

والتاريخ الاقتصادي للهلال الخصيب، الذي نحن بصدده هو كتاب وثائقي بالدرجة الأولى، يحفل بمادة وثائقية غزيرة يُنشر أغلبها للمرة الأولى، ويقول المؤلف: «من بين المختارات التي يبلغ عددها ١٥٦ نصاً، ينشر ١١٧ منها للمرة الأولى هنا، وتشمل في الغالب كل النصوص الإنكليزية والفرنسية، وتغطي قرنين من الزمان (ص٢٨).

ومن الواضح أن الفترة الزمنية التي يعتني بها المؤلف، هي الفترة التي شهدت التأثيرات السياسية أو الاقتصادية ثم الاجتماعية للغرب الاوروبي، وهي الفترة التي تصلنا بالحاضر. وقد عُرفت بعض المعلومات، وأجريت بعض الأبحاث التي لا يستهان بها أو بقيمتها عن تلك المرحلة من النواحي التاريخية السياسية، إلاّ أن الجوانب الاقتصادية بقيت غامضة إلى حد بعيد. ولهذا السبب فأن المؤلف يتوخى عرض المادة الوثائقية وتقديمها وتيسيرها للقارىء أكثر من اهتمامه بتحليلها أو ربطها بالتطورات السياسية. ومع ذلك فإن المادة المكثفة التي يقدمها لنا المؤلف لا تقتصر على النواحي الاقتصادية بالمعنى الضيق وانما تعني الاقتصاد بالمعنى الواسع والذي يشمل التعليم أو التطورات الثقافية، والمشاريع والمواسم والمجاعات والأوبئة الخ. كما يشمل عرضاً لأحوال المدن والأرياف والبادية. ويركز المؤلف بطبيعة الحال على التجارة ـ النقل البري وسكك الحديد والبحري ـ الزراعة والمحاصيل وتربية الحيوانات ـ التعدين والصناعات اليدوية والحرف ـ المالية والايرادات والديون والنقد والعملة.

وعلى هذا النحو يغطي الكتاب مادة شاسعة المدى من المعطيات المكثفة حول الاقتصاد. إلى درجة أن المؤلف لا يدرجها في سياق تحليلي، بل يوردها على شكل وقائع لا تتوخى التدرج الزمني بالضرورة. وهو يتنقل من ذكر المجاعات ـ إلى سكك الحديد إلى غير ذلك.

إلّا أن ذلك لا يعني أن المعطيات وإدراجها لا تنتظم عقلانيةً مخططةً بإحكام، من أجل أن يستفيد القارىء والباحث إلى أعلى درجة ممكنة للإحاطة بالأوضاع الطارئة على المستوى الاقتصادي الشامل للهلال الخصيب «بِدُوَله» التي آلت إلى الانبثاق تبعاً للتطورات المرصودة.

ويوضح عيساوي أن المدن كانت لا تزال الوحدات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وتشكل كل واحدة منها عالماً قائماً بذاته. وكان ثمة مدن كبرى، فحلب في سوريا كانت ثالث مدينة من حيث الضخامة في الدولة العثمانية بعد استامبول والقاهرة. والذي ندركه من خلال ما يوضحه المؤلف في سياق عرضه، ان الطورات الاقتصادية لم تكن كفيلة فقط بقلب أستقرار هذه المدن، التي كانت غرت في عوالمها الخاصة، بل رفعت من شأن مدن وخفّضت من شأن مدنٍ أخرى. وفي جميع الأحوال فإن التطورات الاقتصادية كانت تقود الى فك عزلة المدينة وإلى الغاء امتيازها في استقطاب النشاط الاقتصادي والاجتماعي لصالح السلطات المركزية التي استقطبت الاقتصاد والسياسة على السواء.

وبمقدار ما كان سكان المدن يزدادون عدداً، فإن المدن كانت تفقد أستقلالها بفضل عوامل من نوع، شروط النمو السكاني ـ خطوط التجارة العالمية ـ النمط السياسي للدولة.

وتطورات القرن التاسع عشر التي يرصدها المؤلف يمكن تلخيصها على النحو التالي: ازدياد السكان ـ انتشار المدارس والتعليم ـ إنشاء الصحف وطبع الكتب ـ اتساع رقعة الأراضي المزروعة ـ إدخال النقل الميكانيكي ـ تضاعف النشاط التجاري ـ المشروعات الصناعية بدل الحرف المتدهورة. .

ونلاحظ أيضاً بان النصف الثاني من القرن الثامن عشر كان فترةركود

واضمحلال قبل أن تظهر تأثيرات التطورات الاقتصادية مع مطلع القرن التاسع عشر. وامتازت فترة النصف الثاني من القرن الثامن عشر بارتفاع الأسعار، وتضاؤل الواردات البريطانية وتدهور التجارة الفرنسية، وتدهور أعداد السكان، وتخريب البدو للقرى والمدن والزراعة.

وفي سياق تعقب الحقبات الزمنية نلاحظ ازدهاراً مع الحملة المصرية، مما أدى إلى ازدهار أوضاع المناطق في فلسطين ونمو الموانىء مثل بيروت، وشق الطرقات، وإدخال النظم الإدارية، إلّا أن المؤلف يلاحظ ما انجزه عهد المتصرفية في جبل لبنان من تطورات وخصوصاً لجهة إنشاء المدارس والصحف وشق الطرقات.

هناك عوامل متشابكة مثل الهجرة إلى أمريكا ودورها في ضخ الأموال إلى بلدان الهلال الخصيب وخصوصاً لبنان، ودور الارساليات وتطور اوضاع المسيحيين وانخراطهم في التعليم وإسهامهم في أعمال التجارة والإدارة.

كان العراق يتطور بوتيرة أبطأ من تطور سوريا وفلسطين، ومع ذلك فإن الظواهر الرئيسية كانت تنعكس في مجمل انحاء الهلال الخصيب. فمع تواتر المجاعات والأوبئة كانت تتدعم أسس اقتصاد جديد وتحدث انقلابات على المستوى الاجتماعي، فيرتفع شأن مدن وينخفض شأن أخرى، ويظهر أصحاب الملكيات الزراعية، وتتطور أوضاع العائلات المسيحية في بيروت، وتنمو المدن من الداخل إلى الخارج، ويتحول السكان إلى الأحياء الجديدة. ويُلاحظ المؤلف ان الهلال الخصيب من أكثر مناطق العالم بالمدن، التي دخلتها شبكات المياه، واستخدام التجار، والترام الكهربائي في ثمانينات القرن الماضي.

ترافق ذلك، مع اكتشاف واستثمار مناجم الحديد، وتنظيم ضرائب المدن أيام الحكم المصري، وتنظيم النقد والجمارك والادارة.

وكانت الحرف أشد المرافق تأثراً، فقد انهارت أمام المنافسة الأجنبية. وقبل نهاية القرن التاسع عشر كانت الأسواق ممتلئة بالمنتجات الرديئة المستوردة من برمنغهام ومنشستر وبالمصنوعات الفرنسية والألمانية، ولكن قليلاً ما نجد

المنتجات السورية التي لا يستخدمها إلّا أهل البلاد، ولم تعد تصدر للخارج (ص١٠٩).

ثمة في عمل عيساوي الضخم وفرة في المعطيات تبدو كأنها تحتاج إلى تنظيم، وهي مادة موضوعة في خدمة الباحث، وفي خدمة حصر تلك التطورات التي أسهمت مجتمعة، بأوجهها المختلفة، بتغيير صورة الهلال الخصيب، ليس من الوجهة الاقتصادية فقط، بل من الوجهة السياسية والاجتماعية والثقافية.

إن هذه المعطيات الغَزيرة التي لا يمكن تلخيصها أو عرضها، يمكن التعرف على وجهتها ومسارها. وإلى المصير الذي أدت إليه. لقد خرج عالم الهلال الخصيب من عزلته ليرتبط باقتصاد عالمي تهيمن عليه أوروبا، وإلى الارتباط بقيم الحداثة والغرب ـ وكان ذلك لا بدّ له أن يترافق مع بروز قوى اجتماعية جديدة تنبثق من ثنايا التطورات الاقتصادية الحثيثة.

وفي جميع الاحوال، فإنّ المدن التي هي نقاط ارتكاز الحياة الاقتصادية والاجتماعية، كانت تتضخم سكانياً وعمرانياً وتخرج من حدودها التقليدية، لكنها كانت تفقد استقلالها. ولم يتم ذلك إلّا لصالح تبلور دول جديدة بأجهزتها الإدارية التي أخذت تقبض على المدى الجغرافي الذي اصبح مدى اقتصادياً محكوماً بشبكة من طرق المواصلات وخطوط التجارة ومحكوم بنقد موحد ونظام جمركي يراقب التجارة الداخلية والخارجية.

وعلى هذا النحو فإن التاريخ الاقتصادي للهلال الخصيب هو الوجه الآخر لانبثاق الدول التي استقر عليها الهلال الخصيب. ومن هنا الجدارة العالية لعمل عيساوي الذي يبسط تلك الاسس وتلك المعطيات ذات الطابع الاقتصادي التي تجد مغزاها في التحولات السياسية وانبثاق الدولة «الحديثة» في المشرق.

قراءة نقديّة في كتاب "الواقعيّة السياسية"

حسين حيدر

كتاب «الواقعية السياسية» للدكتور ملحم قربان، واحد من الكتب التي حددها الأستاذ المؤلف، لطلابه في دبلوم الدراسات العليا في العلوم السياسية بكلية الحقوق بالجامعة اللبنانية. وخلال دراستي لهذا الكتاب كنت أسجل ملاحظاتي حول كل فصل، فتكوَّنت لدي هذه المراجعة النقدية.

يقسم المؤلف كتابه إلى أربعة أقسام. ويحمل القسم الأول عنوان «قضايا عامة»، ويقع في فصلين. ويحمل الفصل الأول عنوان «اقتضاب»، ويشتمل على ثلاثة عناوين صغيرة مفصلة في أربع صفحات. ويحمل الفصل الثاني عنوان بديهيات، ويشتمل على ستة عناوين مفصلة في أربع صفحات. ويستطرد المؤلف في تفصيل العنوان السادس في ثلاثة عشر عنواناً آخر، يفصلها في اثني عشرة صفحة.

ويحمل القسم الثاني عنوان «الواقعية». ويقع في ثلاثة فصول. فيحمل الفصل الثالث عنوان «المعنى الوصفي للواقعية». ويشتمل على عشرة عناوين صغيرة مفصلة في ست عشرة صفحة. ويستطرد المؤلف في تقسيم كل من العنوانين السابع والعاشر في عنوانين آخرين لكل منهما. ويحمل الفصل الرابع عنوان «المعنى التعبيري للواقعية». ويشتمل على ثمانية عناوين صغيرة مفصلة في

ثمان صفحات. ويحمل الفصل الخامس عنوان «الواقعية الملتزمة». ويشتمل على سبعة عشر عنواناً مفصلة في ثلاث عشرة صفحة.

ويحمل القسم الثالث عنوان «السياسة». ويقع في فصلين: السادس والسابع. ويحمل الفصل السادس عنوان «القوة وتعريف السياسة». ويشتمل على ثلاثين عنواناً صغيراً، يفصلها المؤلف في ثمان وعشرين صفحة. ويحمل الفصل السابع عنوان «المسألة السياسية». ويشتمل على أربعة وثلاثين عنواناً مفصلة في سبع عشرة صفحة.

ويحمل القسم الرابع عنوان «قيم وأعمال». ويقع في خمسة فصول. ويشتمل الفصل الثامن على تسعة وثلاثين عنواناً، يفصلها المؤلف في أربع وثلاثين صفحة. ويشتمل الفصل التاسع على أربعة وعشرين عنواناً، يفصلها في سبع عشرة صفحة. ويشتمل الفصل العاشر على خمسة وثلاثين عنواناً، يفصلها المؤلف في ثلاث وعشرين صفحة. ويشتمل الفصل الحادي عشر على سبعة وثلاثين عنواناً مفصلة في ست وعشرين صفحة. ويشتمل الفصل الثاني عشر على اثنين وأربعين عنواناً مفصلة في ست وأربعين صفحة.

إن العناوين الثلاثة، في القسم الأول، وهي «قضايا عامة» و«اقتضاب» و«بديهيات»، لا تخص مضمونها أبداً، بل إنها تتوافق مع أي مضمون آخر. وهي تشكل القسم الأول من الكتاب المخصص لتعليم وتوجيه طلاب دبلوم الدراسات العليا في العلوم السياسية. ومن الواضح أن هذه العناوين لا تقدم للطلاب أي توجيه في الدراسة، بل إنها تبدو غريبة عما يتوقعه القارىء الذي يريد أن يطلع على «الواقعية السياسية»، ويتعلم منها.

وبعد قراءة الصفحات الأربع المكوّنة للفصل الأول، والتدقيق بمعنى كل كلمة، يستنتج القارىء أن المؤلف استخلص عنوان «اقتضاب» من القدر الضئيل الذي تضمنته الصفحات الأربع، وليس من مادة البحث المعروضة في هذا الفصل. فتأتي كلمة اقتضاب وصفاً خارجياً يتعلق بحجم ما كتب، في

حين يقتضي البحث العلمي أن يكون العنوان من صلب المعروض في الفصل، ومن صلب المادة المراد تفصيلها، وليس وصفاً خارجياً لها.

يضع المؤلف، تحت عنوان «اقتضاب»، ثلاثة عناوين تفصيلية هي:

١ ـ الظاهرات السياسية والمنهج.

٢ ـ السياسة والقيم.

٣ ـ قيمة الإنسان.

ويفصل العنوان الأول في صفحتين. ويقرر في جملته الأولى أن «للظاهرات التي تعالجها السياسة خاصيات نوعية غريبة الأطوار». وإذا كان المؤلف قد قرر ذلك بهذا الإيجاز، لكي يلتزم بعنوانه «اقتضاب»، فما ذنب طالب الدراسات العليا ليفرض عليه هذا القرار قبل أن يبين له هذه «الخاصيات النوعية الغريبة الأطوار»؟ وما ذنب هذا الطالب إذا «بصم» هذا القول دون أن يعرف تفصيل ذلك أو توضيحه؟ وكيف ستكون الممارسة السياسية لهذا الطالب في بلده وفي مجتمعه؟ وما ذنبه إذا مارس السياسة بأشد أشكال الغرابة، استناداً إلى تعليم أستاذه؟

ويستنتج المؤلف، في الجملة التي تلي هذا القرار، أن هذه «الخاصيات الغريبة الأطوار» هي بالذات «ما تستبعد» جداً استباق معرفة الحوادث قبل حدوثها». فهل يريد المؤلف أن يعلم الطالب استبعاد إمكانية «معرفة الحوادث قبل حدوثها»، ليغرس في ذهنه استبعاد أية إمكانية لاستطلاع المستقبل؟ وما هو الوجه العلمي أو التعليمي، في إقناع الطالب بمثل هذا الاستبعاد؟ وهل يجعل هذا التعليم السياسة تقترب من العلمية؟ وهل يحق للمؤلف، إذا كان هذا قصده، أن يعترف، في جملته اللاحقة، بأن هناك «علماء سياسة»؟ وكيف يكون استبعاد «استباق معرفة الحوادث» علّة «لاندفاع علماء السياسة» وراء «تنظير النظرية»؟ وكيف أمكن للمؤلف أن يجد علّة بين غرابة أطوار «الظاهرات التي تعالجها السياسة»، وبين الاندفاع وراء «التنظير»؟ وفي الحقيقة إن التسليم بغرابة الأطوار، يشكل أكبر عائق أمام «التنظير» ولا يدفع إليه. والنظرية في الأساس

إطار من الترابط المنطقي بشكل معين، فكيف تسمح غرابة الأطوار بوضع إطار منطقي أو علمي لأية ظاهرات سياسية أو غير سياسية؟

من كل ذلك نخلص إلى القول بأن الظاهرات السياسية ليست غريبة الأطوار، رغم أنها متنوعة باستمرار، ويرتبط تنوعها وتغيرها بالظروف الخاصة بكل منها.

ويسلم المؤلف، في الفقرة الثانية بأن المنهجية مطلب ضروري يمهد لتطوير «النظرية السياسية». ويبقى هذا التسليم غامضاً، ولا يزيد في معارف طالب الدراسات العليا. ثم يقول لنا إن هذه المنهجية تساعد «على معالجة الصعوبات العلمية والمسائل الفكرية التي تجابهنا عبر حياتنا السياسية»، مستخدماً الصيغة الوصفية ذاتها التي أشرنا إليها. وفي حين يحتاج الطالب إلى معرفة الصعوبات العلمية وكيفية بحثها عبر المنهجية المدروسة، يضعه المؤلف أمام وصفات خارجية لا تزيد في الرصيد المعرفي للطالب، وسرعان ما تتبخر بعد طي الصفحة عنها، ويكون الطالب قد أضاع الوقت في القراءة ومحاولة الحفظ دون اكتساب أية معرفة جديدة.

ويورد المؤلف مقياساً آخر «لتحديد حقل السياسة»، ويصفه بأنه مقياس «تجريبي يعبّر عنه بالصيغة التالية: «السياسة هي ما يقوم به السياسيون من أعمال بصفتهم سياسيين. فهل يذكّر هذا التحديد لحقل السياسة بغير القول الشائع «عرَّف الماء بعد الجهد بالماء»؟

وتحت بند «السياسة والقيم»، يقول المؤلف «... تقترب السياسة من كونها علماً بقدر ما تخضع ظاهراتها النموذجية... لأدوات التحليل وآلات التدقيق التي نكون توفقنا بالتعرف إليها وإلى استخدامها في عملياتنا الاستقصائية والدراسية».

حيال هذا النص نقول إن أية ظاهرة سياسية نموذجية أو غير نموذجية قابلة للتحليل والتدقيق وتحديد الأسباب التي نجمت عنها، والنتائج التي أدت إليها. وفي استطاعة البحث العلمي أن يصل إلى تحديد الأسباب المكشوفة والخفية

لحصول هذه الظاهرة السياسية أو تلك، تماماً كما هو الحال مع أية ظاهرة اجتماعية أخرى. وإذا ظلّت بعض الجوانب غامضة، فإن التقصّي والتقدير العقلاني قادران على تحديد هذه الجوانب، وعلى ملاحقة ما خفي منها، وإن تطلّب ذلك وقتاً أطول وذهنية باحثة أعمق. وحين يقول المؤلف «غايتنا من جعل السياسة علماً، تظل بعيدة عن التحقيق بقدر ما تظل السياسة عملية تقييمية في جوهرها... تتمرد... على عملية الترويض العلمي الكمية الدقيقة»، فكأنه يقصد إقناع القارىء بأن السياسة لا يمكن أن تكون علمية، أو لا يمكن أن تستند إلى أساس علمي.

وبنفي تحقيق محاولة «جعل السياسة علماً» يستنتج المؤلف «أن نظرية في القيم هي شرط ضروري لنظرية في السياسة». ثم يقرر أن «عند هذه النقطة المعيارية بالذات يتلاقى الموقف الذاتي والمعرفة الموضوعية». ويقصد من ذلك نفي الطابع العلمي عن السياسة وإضفاء الطابع الذاتي عليها. فيرى أنها شأن ذاتي يرتبط بشخصية «المتورط» فيها، وأن هذا الأخير، كما المحلل الدارس لها، يعجزان عن حل «القضية السياسية» حلاً مسؤولاً! وكأنه يريد أن يقول أن السياسة لا تُعَلَّم، وأن من يحاولون تعلمها يعجزون عن ذلك، وأن العلم لا يقدم ولا يؤخر في شأنها. أليس هذا ما يُستنتج من قوله أن الحل يظل مطلباً من «مطاليب» «جعل السياسة علماً»، وأن «مطاليب التصرف الواعي» ستظل مطلباً دون أن يكون في مقدور أحد بلوغ هذا المطلب؟!

ويعطي المؤلف للفصل الثاني عنوان «بديهيات». فيرى تحت عنوان صغير، «تناقضات» «مأساة النظرية السياسية» في «تعارضات داخلية متعددة». ويستخلص القارىء من هذه الصيغة في التعبير أن المؤلف لا يعترف بوجود نظريات سياسية متعددة، ويسمي هذا التعدّد «تعارضات داخليّة» في «النظرية السياسية». وهذا تحريف في رؤية النظريات والمدارس السياسية. ويمكن القول إن أية نظرية سياسية أو غير سياسية تكون في الغالب خالية من «التعارضات الداخلية»، وربما تأتي الواقعية السياسية التي يحاول المؤلف «التنظير» لها في طليعة هذه المدارس. وليس في مفاهيم هذه الواقعية أية «مثل مطلقة أو مجردة» لتتنافر

مع الوقائع أو «الحقائق العنيدة» التي تحصل في الحياة السياسية.

وتندرج في هذا الفصل العناوين التالية:

١ ـ تناقضات. ٢ ـ المطلق والوهم. ٣ ـ المقياس الموضوعي. ٤ ـ التنبّؤ. ٥ ـ إطار عام للمفاهيم والقواعد الأولية. ٦ ـ صفات مميزة.

ويستطرد المؤلف، فيفصل العنوان الأخير في عناوين أكثر تفصيلاً، وهي التالية:

أ ـ إصرار على جمع البيّنات. ب ـ تمييز بين التجميل والتشويه. جـ ـ التزام جوهري. د ـ إيجابية موزونة. هـ ـ رجل الدولة والالتزام. و ـ مصدر القوة. ز ـ الواقعية بديل. ح ـ المسائل: أصيلة ومموهة. ط ـ المساواة المنهجية والقانون الطبيعي. ي ـ المنهجية المختارة لا تورط في المأزق اللاممكن الهرب منه. ك ـ تلخيص واستقطاب.

بعد قراءة هذا السيل من العناوين التي يتراوح التفصيل فيها بين السطرين، كما هو الحال بالنسبة لعنوان التنبؤ، والصفحتين، يخطر في الذهن السؤال التالي: ما هو الترابط بين هذه العناوين؟ وإلى أي مدى يتوافق كل عنوان مع التفصيل المدرج تحته؟ وهل يستطيع المؤلف نفسه استعادة هذه العناوين كلها؟ وهل هي تشكل فعلاً أجزاء في مسألة واحدة؟ وهل تشكل هذه «البديهيات» مسائل لا بد منها في دراسة «الواقعية السياسية»؟

إن من أولى شروط الواقعية الابتعاد عن أية مثل أو صور مثالية، ورؤية الوقائع كما هي، ولا يجد السياسي المتبنّي لهذه المدرسة، ولا المحلّل للحدث السياسي بمنظار واقعي، نفسه أمام أي وجه من وجوه المأساة، ولا أمام أي تنافر بين الوقائع وبين مُثُل غير موجودة بالنسبة له. ولا يرى الواقعي أي «تصارع بين العقل المنطقي وبين الدوافع غير العقلانية»، بل إنه يرى الوقائع أمامه، ويجد مسبّباتها ومبرِّراتها باستخدام عقله المنطقي ورؤيته الواقعية. كما أن الواقعي لا يتردد «بين الثقة الكاملة» بالإنسان المحلل الدارس للسياسة أو الفاعل فيها، لأنه لا يمنحه ثقة مطلقة، بل يحكم على تصرفاته من خلال الوقائع والأسباب

والنتائج، ولا يصاب بأزمة ثقة «بنفسه ولا بمن يحيط به» ويدرك هذا الواقعي مسبقاً احتمال الفشل واحتمال النجاح، كما يدرك أن لكليهما أسبابهما ومبرراتهما.

ويحاول المؤلف تحدد «المطلق والوهم»، ويقول: «يقدر الإنسان أن يجعل من الوهم، بتبنّيه له بشكل معين، مبدأ مطلقاً، ومن المبدأ المطلق، بإهماله التام له، مجرد وهم». وفي الوقت نفسه يتحدث عن «تخبط المحاولات التي تبغي جعل السياسة علماً». وهل هناك تخبط أوضح من محاولة «تحديد الوهم والمطلق»؟! ولا شك أن تخبط هذه المحاولة لا تجعل السياسة علماً.

وتحت بند «المقياس الموضوعي»، يقرر المؤلف «أن من الضروري أن نكون قادرين على التمييز... بين المطلقات، والمقاييس الموضوعية والأوهام». ولم يأت ما يفصله في هذه الفقرة موضحاً لهذا التقرير. ولا أدري كيف يريد التمييز بين المطلق والوهم والمقياس الموضوعي، في حين يقول «لن تصبح السياسة علماً»، وفي حين يُعتبر العلم وحده القادر على التمييز بين المطلق والوهم والمقياس الموضوعي.

ويقول في الفقرة اللاحقة «لن تصبح السياسة علماً بالمعنى الدقيق المركز، إلا بعد أن تروض العوامل والدوافع الجموح المعاندة من الظاهرات المعلومة التي تدرس». إنه يخضع اعتبار السياسة علماً لشروط ترويض «العوامل والدوافع». ولا أدري إذا كان هذا الترويض يتم في «تخبط المحاولات التي تبغي جعل السياسة علماً، أم يتعلق بـ «الخاصيات الغريبة الأطوار». وفي كل حال إنه لم يوضح هذه «العوامل والدوافع»، مما يجعل القارىء يميل إلى اعتبار هذا «الترويض» نوعاً من الشرط الذي لا يتحقق، بل يقطع الطريق على اعتبار السياسة علماً، رغم أنه جعل هذا الترويض من مهمة المقياس الموضوعي الذي لم يوضح خصائصه.

ويتأكد هذا الميل لدى القارىء، حين ينتقل المؤلف إلى البند الرابع: التنبّؤ. ويفصل هذا البند في سطرين ونصف يقرر فيهما أن السياسة «ليست بالعلم»، «كما نعرف»، وأنه «ليست هناك نظرية سياسية». ثم يستنتج نفي

«استباق معرفة الحوادث قبل وقوعها»!

ويستعيض المؤلف، في الفقرة اللاحقة في البند ـ ٥، عن «النظرية» بـ «الإطار العام للقواعد والمفاهيم». ونسأل المؤلف هنا، إذا كان هذا الإطار العام يشتمل على القواعد والمفاهيم التي تتيح دراسة الحدث السياسي بشكل موضوعي، وتسمح بتحديد أسبابه واحتمالات النتائج تبعاً لهذه الأسباب، ألا يشكل هذا «نظرية» سياسية؟ وألا يشكل هذا إطاراً علمياً لدراسة السياسة والأحداث السياسية؟ وألا يجعل ذلك من السياسة علماً؟.

حتى أن «التوقع المحظوظ» أو «التخمين الموفَّق» ألا يستند إلى هذه المبررات أو تلك، أم أن صاحب «التوقع المحظوظ» يعرب عن توقعه من لا شيء، ودون الاستناد إلى أية مبررات؟ من المؤكد أن مثل هذا المتوقِّع إنما يقوم بعملية «تبصير» قلّما تصيب، وكثيراً ما تخطىء، لكن المتوقع المستند إلى المبررات والمعلومات المتوافرة حول حدث معين يصبح توقعه تقديراً يقرب من الرؤية العلمية استناداً إلى المبررات والمعلومات. وهذا ما يجعل السياسة علماً لا تقلّ عن تقديرات العالم العامل في مختبره. فهو يتوقع هذه النتيجة أو تلك، حسب تجاربه واختباراته، بل إن السياسة تبتعد عن التجريب أكثر فأكثر استناداً إلى تطور المجتمعات والإنسان، وإلى كون الحياة الاجتماعية، هنا وهناك، مختبرات حيّة تعلّم الانسان وتزيد في معارفه الاجتماعية، وتؤثر بالتالي على تصرفاته السياسية في مجتمعه. ولا يعني ذلك أن الإنسان يصبح قادراً على توقّع جميع الأحداث السياسية وعلى «استباق معرفة الحوادث»، لكنه يقترب، في توقعه، من العلماء في مختبراتهم وفي توقعاتهم العلمية، ويكون جوهر الرؤية العلمية السياسية، في مختبر الحياة، مماثلاً في أسسه العامة، لجوهر الرؤية العلمية في المختبر الفعلي.

فكما يمكن أن يخطىء الطبيب في تقدير التشخيص المرضي، دون أن يعني ذلك أن الطب ليس علماً، فإن «التخمينات الطائشة» لهذا السياسي أو ذاك لا تعني نفي الصفة العلمية عن «محاولة بعض الواقعيين المحدثي التفتيش عن جذور الأسباب التي تؤدي إلى التخمينات الحكيمة»، بل إن مثل هذه المحاولة

إنما تندرج في إطار اعتبار السياسة علماً لأنها تهتم بالتفتيش «عن جوهر الأسباب»، وهذا التفتيش هو الأساس الثابت لأي بحث علمي بشكل عام.

وفي البند السادس، يتحدث المؤلف بإيجاز وغموض عما يسميه «صفات مميزة» لمحاولة «إعادة بناء صرح الواقعية السياسية على أسس ثابتة»، ويعتبر أولى هذه الصفات «الالتزام بالاعتراف بجميع العوامل، ذات العلاقة المنطقية أو التجريبية بالتنظير العقلاني للتصرفات السياسية». والغريب في هذه الصفة التي يحددها المؤلف ويطلب الالتزام بالاعتراف بها، أنه يقول في الجملة اللاحقة «إن بعض هذه العوامل يزيد في حدة التخبط والغموض السائدين في تصوير الوضع القائم للسياسة»، فما هو المنطق الذي يوجه تفكير المؤلف الذي يريد توجيه فكر الطالب في الالتزام «بالاعتراف بجميع العوامل، ذات العلاقة المنطقية...»، وفي الإقرار بأن «بعض هذه العوامل يزيد في حدة التخبط والغموض...»؟ وما هي العلاقة المنطقية بين هذين النوعين من التقرير؟ أليس من الأسلم «في إعادة بناء صرح الواقعية السياسية على أسس ثابتة» أن تستبعد العوامل التي تزيد «في حدة التخبط والغموض»، لكي يمكن تحديد أسباب ومبررات الحدث السياسي؟ غير أن المؤلف يصرّ على إقحام عوامل غامضة وفرضها على الطالب، لكي يكرر القول بأن «السياسة لم تزل بعيدة بعداً شاسعاً عن كونها علماً...».

وفي الفقرة التي تحمل عنوان «وصف صادق وأمل متفائل» يعتبر المؤلف إسهامه في الواقعية السياسية تصويراً «للواقع السياسي ببشاعاته المتعددة وعناصر الشغب والفوضى فيه»، وإفساحاً في «المجال لموقف مثالي» يهتم بتحسين هذا الواقع. وهو يرى أن «محاولة تحسين الوضع الراهن في السياسة» لا يخلو من «مخاطرات كبيرة وتضحيات ضخمة».

صحيح أن الواقعية تفترض رؤية الواقع كما هو، وبمختلف جوانبه الحسنة والسيئة، لكن السؤال الذي يطرح على المؤلف هنا هو، كيف تفسح هذه الرؤية المجال «لموقف مثالي». ويوضح ذلك بجملة اعتراضية تقول «موقف المهتم بتحسين هذا الواقع». غير أنه لم يحدد لنا ميزة هذا الإفساح في المجال للموقف «المثالي»، ولم يقل لنا أن الرؤية السياسية العلمية هي التي تدفع بالعناصر

الإيجابية في الواقع المدروس، إلى الأمام، وأنها هي التي تحدد وجهة التحول إلى الأحسن وتقود هذا التحويل، بل يكتفي المؤلف بإثقال ذهن القارىء بالمخاطرات الكبيرة والتضحيات الضخمة التي تلقاها «محاولة تحسين الوضع الراهن في السياسة».

وينقل المؤلف، في صفحتين تقريباً، كلاماً عن «أسطورة سيزيف» و«مأساة الإنسان»، ويضمها كلها إلى العنوان السابق؛ ثم ينتقل إلى فقرة لاحقة ويعطيها عنوان «التزام جوهري»، في سطرين ونصف يُعبِّر فيهما عن «حال الملتزم بالواقعية» التي حاول تصويرها في «أسطورة سيزيف» بقوله «ألتزم بمحاولة جعل العالم الذي أعيش فيه، عالماً أفضل بقدر المستطاع». فهل في هذا المعنى أي فارق عن معنى الفقرة السابقة؟ إنه تكرار متضمن بصورة تامة في العنوان السابق.

وتحت عنوان «إيجابية موزونة» يقول المؤلف «كم من مرة انقلبت مساعي السياسيين المدفوعين برغبة تحسين العالم حولهم إلى نتائج جعلته عالماً أسوأ مما كان عليه قبل محاولتهم». ألا يرى القارىء معي، أن هذا المعنى متضمن أيضاً في قوله «لا تخلو محاولة تحسين الوضع الراهن في السياسة من مخاطرات كبيرة وتضحيات ضخمة»، كما هو متضمن في قوله الآخر «ألتزم بمحاولة جعل العالم الذي أعيش فيه أفضل بقدر المستطاع». ألا يوافقني القارىء على القول بأن المؤلف يكرر المعاني في فقرات جديدة، بتعابير وصيغ لا تختلف إلا قليلاً؟ وألا يوافقني القارىء على أن المؤلف يثقل على الطالب بالعناوين الكثيرة وبالمعاني القليلة، مما يجعله أكثر ضياعاً حيال ما يدرس، وأكثر غموضاً حيال مسألة اعتبار السياسة علماً؟

وفي تعداده للصفات المميزة للواقعية السياسية، ينتقل المؤلف إلى بند آخر يسميه «قضية طوعية وعقلانية» رغم أنه «يظل للعقل والإرادة الإنسانيين تأثير قوي في تكييفه»، ثم يقرر «إننا نخطىء إذا اعتبرنا طوعياً أو اعتباطياً مئة بالمئة».

الملاحظة التي نسجلها حول هذا الكلام، أن الالتزام مسألة طوعية يأخذ

بها الإنسان، على أساس اقتناعه أو اعتقاده بمسائل فكرية أو اجتماعية أو دينية. ولا يتطلب العمل الطوعي نسبة المئة بالمئة، لأن هذه النسبة لا تتوافر في أي عمل مهما بلغت درجة الدقة العلمية فيه، ولأن الاستثناء موجود حتى في العلوم الدقيقة، لكن هذا الاستثناء لا ينفي الصفة العلمية عن هذه العلوم، كما أن غياب نسبة المئة بالمئة في الصفة الطوعية للالتزام لا ينفي الصفة العلمية عنه.

وفي بند لاحق يصف المؤلف واقعيته بأنها «واقعية بديل»، وبأنها «ليست» نظرية صحيحة «في السياسة»، ويمكننا «إما قبولها وإما رفضها». فماذا يريد أن يعلمنا بهذه الوصفات؟ وكيف يعلم الواقعية السياسية بهذه الصفات والتوصيات؟ ولا شك أن القارىء يقف حائراً أمام هذه التعاليم، ولا يستطيع فهم هذه الواقعية السياسية، ولا تعلم الواقعية في السياسة.

وتحت عنوان «المسائل: أصيلة ومموَّهة» يقول المؤلف أنه «ينبغي أن يفرِّق هذا الترميم في بنيان الواقعية السياسية، بين المسائل الأصيلة وغير الأصيلة: الإسمية أو الوهمية». غير أن المؤلف لم يشرح للقارىء ما هي هذه المسائل؟ بل يفرض عليه أن أي «سؤال يعنّ على البال لا يستأهل جواباً مقنعاً مبرراً». إنه يريد إقناع القارىء بأنه لن يلقى جواباً مقنعاً، وأن عليه أن يحفظ هذا الكلام دون طرح أي سؤال، ودون أن يتوقع إجابة مقنعة! أي استخفاف بعقل القارىء ينكشف من خلال هذه التعاليم، ومن خلال هذه التوصيات. ثم يقول إن الجواب المقنع والمبرر «من هذه الزنة هو مكافأة للسؤال الأصيل وحده...» وينسى أنه لم يقل لنا ما هي نوعية السؤال الأصيل، بل يعدنا «أن هذه الأسئلة والأجوبة... ستحدد حقل محاوراتنا وبحوثنا».

ويبحث المؤلف في الفصل الثالث في «المعنى الوصفي للواقعية»، ويوسع هذا الفصل في العناوين التالية:

١ ـ الواقعية التقليدية.
٢ ـ معنيان للواقعية.
٣ ـ مبدأ المعنى.

٤ ـ الحقيقة الموضوعية.
٥ ـ إرادة العامل في الحقل السياسي.
٦ ـ غاية السياسة.
٧ ـ الواقع السياسي.
٨ ـ التشابك بين الموضوعات والذاتيات.
٩ ـ «علم السياسة» و«النظرية» السياسية.
١٠ ـ المبدأ والضرورة.

إن القارىء المدقق في مسألة الترابط بين هذه العناوين يبحث عن هذا الترابط، ولا يجد بينها ما يجعلها أجزاء تفصيلية لما يسميه «المعنى الوصفي للواقعية». كما يحق للقارىء أن يسجل غياب التركيز عن هذه العناوين، وأن يسأل المؤلف، ألا يعتبر «الواقعية التقليدية» من معاني الواقعية؟ أوليست «الحقيقة الموضوعية» معنى آخر لها؟ وبالتالي، أليس من الأفضل الاستعاضة عن العناوين ١ و٢ و٤ بالعنوان التالي: معاني الواقعية؟ وما هو الحد الفاصل بين «إرادة العامل في الحقل السياسي» و«غاية السياسة»، لكي يشكل كلٌ منهما عنواناً منفصلاً؟ ولماذا يضع، في العنوان ٩، كلاً من كلمتي علم والنظرية، بين مزدوجين؟ ألا يعني هذا عدم اعترافه بعلم السياسة وبالنظرية السياسية؟ وإذا كان لا يعترف حقاً بذلك، فماذا يعتبر الواقعية السياسية، أليست هي نظرية سياسية؟ و«التشابك بين الموضوعات والذاتيات» أليس هو ضمن «الواقع السياسي»؟ ولماذا وضع كلاً منهما في بند مستقل عن الآخر؟

ويتساءل المؤلف «هل غاية السياسة البحث عن الحقيقة»؟ والتضليل هنا في السؤال نفسه، لأن الأهم البحث في ما هي السياسة؟ ماذا تبحث السياسة؟ وما هي غاية هذه السياسة أو تلك؟ وربما تتوصل هذه السياسة أو تلك إلى كشف حقائق كثيرة، وربما تكون غاية سياسة أخرى غير ذلك. فحين نطرح سؤال ما هي غاية الفيزياء؟ فهل يكون السامع في وضع أفضل من حيث القدرة على الإجابة من جهة الدقّة العلمية؟ ويختلف الأمر كثيراً حين نسأل ما هي الفيزياء؟ وماذا تدرس الفيزياء؟ وماذا تعني هذه الظاهرة الفيزيائية؟ وخلال التجربة

والدراسة يتم التعرف على الحقائق والمسائل الفيزيائية. ولا يختلف الأمر كثيراً حين تطرح مثل هذه الأسئلة حول المجال السياسي.

وبحثاً عن علاقة السياسة بالعلم وبالحقيقة الموضوعية يقول المؤلف «أفترض أن الحقيقة الموضوعية قد أُصرَّ على التقيد بها من قبل ذوي السلطان السياسي ـ مع العلم أن هذا الافتراض، لو صح، لكان الشواذ أكثر مما هو القاعدة...». هكذا إذن، إن ذوي السلطان السياسي لا يتقيدون بالحقيقة الموضوعية، وإذا تقيد بها بعضهم، يكون ذلك حالة استثنائية! إذا كان ذوو السلطان لم يتقيدوا في الماضي، ولا هم يتقيدون الآن بالحقيقة الموضوعية، وإذا علمنا أن «الناس على دين ملوكهم» حسب القول المأثور، ألا يعني هذا أن البشرية لم تتقيد في الماضي، ولا هي تتقيد الآن بالحقيقة الموضوعية! وكيف أمكن لذوي السلطان أن يوجهوا شؤونهم وشؤون بلادهم؟ وكيف يمكنهم فعل ذلك اليوم؟ وهل معرفة الحقيقة الموضوعية في السياسة، ما تزال حالة شاذة إلى اليوم؟ وإذا لم تعد كذلك، فكيف حصل هذا التحول من الحالة الشاذة إلى حالة القاعدة؟

وحين ينتقل المؤلف إلى البحث في «الواقع السياسي» يعود إلى القول بأن دراسة «الظاهرات العامة من السلوك السياسي» «عملية على الغالب غير ممكنة». فكأن الشغل الشاغل للمؤلف أن يكرر القول في كل فقرة تقريباً أن فهم هذه الظاهرات «أمر قريب من المستحيل». فلماذا يعلمنا «الفكر السياسي» إذن؟ ويبدو أنه أدرك الضياع والغموض اللذين يحكمان كل ما كتب، فلجأ إلى إقناع ذاته بتكرار النفي لإمكانية الدراسة العلمية للظاهرات السياسية، وباستبعاد اعتبار السياسة علماً، ولو أدى ذلك إلى تضليل الطالب والقارىء! ثم يلجأ إلى تعزية قارئه وتعويضه عن التضليل بالقول «إنه لمن التفاؤل بمكان أن نظل نعتقد بإمكانية تطبيق المقاييس العلمية يوماً، وبعد كثير من الجهد... على هذه الظاهرات السياسية».

وحين يبحث في «الواقع الخاص» يرى أن فهم «الأفكار والأحكام المسبقة، والأساطير والأوهام والتقديرات الغامضة والمعتقدات والعواطف التي يتصف بها العامل في الحقل السياسي» ـ انظروا كيف ضم الأفكار إلى الأساطير والأوهام ـ

«عملية بعيدة المنال على الدارسين العلميين».

إن المؤلف يكتب صفحتين كاملتين في بند «الواقع السياسي» ليقسم هذا الواقع إلى عام وخاص، وليقول لنا إن دراسة هذين الواقعين غير ممكنة وبعيدة المنال على الدراسي والعلمي!!!

ثم ينقل لنا في بند آخر «فكرة التشابك بين الموضوعات والذاتيات». ومن المعروف أن العلم يؤكد دور كل من العامل الموضوعي والذاتي في جميع مجالاته، بما فيها المجال السياسي. لكن المؤلف يصرُّ على تعقيد كل ما يسلم به إلى درجة يغدو معها المسلم به منفياً؛ فيقول إن هذا التشابك يعقّد «عملية إخضاع العلّة والمعلول في الاجتماعيات لدراسة موضوعية كمية دقيقة دقيقة»، مصرّاً على وصف الموضوعية بكلمتي «كمية دقيقة» بحيث ينطبع في ذهن القارىء أن المطلوب درجة المئة بالمئة، التي يحاول فرضها على موضوعية الاجتماعيات.

ويصل المؤلف، في بند «علم» السياسة و«النظرية» السياسية، إلى «استنتاج مزدوج أصبح الآن معروفاً لدينا: ففي كون السياسة «علماً»، والنظرية السياسية «نظرية» بالمعنى الدقيق...». وهذا ما أشار إليه في معظم الفقرات السابقة. لكنه يستدرك بالقول: «لا شك بأن جهوداً جبارة متناسقة ومتواصلة ينبغي أن تتجند بغية تحقيق هذا الهدف البعيد المنال». فإذا كان الهدف «بعيد المنال»، فلماذا بذل الجهود الجبارة؟ وهل يدفع بعد المنال إلى تقدم العلم في السياسة.

ويضع المؤلف للبند العاشر عنوان «المبدأ والضرورة». وأرى أن العنوان الأنسب للأسطر العشرة التي كتبت تحت هذا العنوان هو «المبدأ والواقع»، لأنه يعبّر عنهما بكلمتين أخريين «النظرية والتطبيق». وتكون الواقعية بقدر ما يتناسب الواقع مع المبدأ، أو بقدر ما يمكن من التطبيق النظري. وهو يشير إلى ذلك بقوله «وظاهرة من ظواهر الحكمة الواقعية أن تفصّل مخططاتك تفصيلاً يمكنك معه أن تحققها»، لكنه يعود فينسف هذا المعنى بربطه بالقول «بشيء من الصعوبة». ويضيف «وما الكسل... سوى عدم التخطيط أو التخطيط بشكل يمكّن صاحبه من تحقيقه بأزهد الجهود». في هذا المعنى يصبح التخطيط الذي

يمكن تحقيقه بسهولة نوعاً من الكسل! فلماذا لا يعتبر المؤلف هذا الأمر أسلم وجه في الواقعية، أو ليس ذلك هو أبرز وجه للنظرية الواقعية أو للمبدأ الواقعي؟ أو ليس هذا الوجه في الواقعية هو الذي يجعل هذه السياسة أو تلك موضوعية وعلمية أو مزاجية وغير علمية؟

إن الواقعية تنطوي على رؤية للواقع وعلى التصرف حسب هذه الرؤية. وإذا جاء التصرف متناسباً مع الرؤية، يكون نموذجاً للواقعية الحقيقية. وإذا كانت الرؤية أبعد بكثير عن التصرف في الواقع، أو لم يكن الالتزام بالرؤية ممكناً، تكون الرؤية مثالية وغير واقعية. وإذا جاء التصرف بدون أية رؤية، أي بما يشبه حركة الآلة، فإنها ميكانيكية قد تجر إلى التهور والانهيار في أية لحظة. فالمثالية لا يمكن تطبيقها في الواقع، والميكانيكية تقود إلى الانهيار، والواقعية وحدها الضامنة للتصرف الصحيح.

ويحمل الفصل الثالث في الكتاب عنوان «المعنى الوصفي للواقعية»، والرابع عنوان «المعنى التعبيري للواقعية». ونتساءل هنا ما هو الفارق في المعنى بين كلمتي «وصفي» و«تعبيري»؟ الأولى مشتقة من كلمة وصف، والثانية من كلمة تعبير. والوصف يتم بتعبير معين، والتعبير يعطي وصفاً معيناً.

إن المؤلف يعطي للمعنى «الوصفي» نوعاً من العلاقة بين الرمز أو الفكرة المعبَّر عنها، وبين «الظاهرات الموضوعية». ويقدم للبحث بأربعة أسطر أوضح ما فيها: «تعبر «الواقعية»، بالمعنى «التعبيري»، عن موقف ذاتي: التزام تقريري، ميل عاطفي، تحمس لخدمة عقيدة معينة، وما شاكل». وإنه من المعروف فلسفياً أن الواقع أو الموضوع هو القطب المقابل للذات، مما يعني أن الواقعية أو الموضوعية إنما هي النقيض للذاتي، ويؤكد الباحثون العلميون أن الواقعية هي تصوير لجميع جوانب الواقع كما هو، وإخفاء الذاتي إلى أبعد قدر ممكن، لكي لا يشوه الواقع عما هو، وكلما ظهر تدخل الذاتي كلما تغير الموضوعي بقدر هذا التدخل. وكلما ابتعد دور الذاتي عن التدخل كلما ظهرت قدرة الذات المستقلة والمصورة للواقع.

ويتحدث المؤلف في بند خاص، يسميه «محاكمة النيات»، ويعلن أنه ليس ضد هذه المحاكمة، والسؤال الذي نطرحه هنا، كيف تُعرف هذه النيّات؟ إما بالتعبير عنها، وإما بظهورها في عمل معين. أما التعبير عنها، فإن المرء يمتنع عن ذلك، إذا كانت النية سيئة. ويعني هذا أن النية لا تظهر إلا في عمل معين، لذا فإن المنطق السليم يقرر أن يُحاسب المرء على هذا العمل المعين، بدل أن يُحاسب على النية التي صدر العمل عنها.

ويحدد المؤلف للواقعية الملتزمة ثلاث صفات: الإيجابية والانفتاحية والتجرد. وينتهي إلى استنتاج واضح «للواقعية الملتزمة جناحان: التعبيري والوصفي». وكأن المقصود هنا الموقف الذاتي «التعبيري» والموضوعي «الوصفي». لكنني لم أدرك لماذا يصرّ المؤلف على استعمال التعبيرين المذكورين؟ لعلّه يقصد أن هذا «ابتكار جديد»!!

وهو يعطي للايديولوجية مفهومين مختلفين: المعنى الإيجابي، وبه يُعبَّر عن الالتزام بمبادىء سياسية، والمعنى السلبي، وبه يُعبَّر عن المصلحة الفردية أو الجماعية. ويرى في المعنى الثاني «غشاً ومخادعة». وفي هذا الرأي مبالغة وبعد عن الواقعية، لأن تحقيق المصلحة الفردية أو الجماعية دون أن تكون على حساب الآخرين، عبر الالتزام بالمبادىء السياسية، لا ينال من هذا الالتزام.

ولم يجد المؤلف مهرباً «من الإشارة إلى أن الشروط الاقتصادية للعمل السياسي مفيدة للقوة»، خاصة وأن «الاعتبارات الاقتصادية تلعب دوراً هاماً في تحقيق الوحدة والانسجام بين أبناء المجتمع الواحد أو العكس». ولم يستحق هذا الإقرار الهام من المؤلف أكثر من أربعة أسطر ونصف، في حين خصص لما سمّاه «المجاهيل والمعاريف والخليط من المجاهيل والمعاريف والتخبطات التقييمية» أكثر من صفحتين. إنه يهرب من أهم مسألة تقريرية في السياسة، من «الاعتبارات الاقتصادية» على أساس أنها «من اختصاص الاقتصاديين». ولماذا يتجاهل أن الاقتصاد السياسي إنما هو من أهم قضايا السياسة والفكر السياسي؟ ولماذا لم يترك «اللاعقلانيات» للفلاسفة، والعقد النفسية لعلماء النفس؟

ويعود المؤلف في الفصل السابع إلى «المسألة السياسية» ويعود إلى اعتبار «القوة الوسيلة والغاية المباشرة، وربما الدافع للعمل السياسي»، ليستنتج أن القائم بالأعمال السياسية على المسرح السياسي «مضطر للتمثيل» لكي «يخفي أفعاله السياسية الحقيقية، فيلبس «قناع الايديولوجية السياسية». ويخفي «ما ينطوي عليه اللابس من حقائق»، بإظهار ما يستسيغه الجمهور، حسب تقديره. وتغدو «السياسة لعبة قذرة»، «يحتكر النجاح فيها المراؤون». وهنا لا بد أن نسأل المؤلف كيف يفسر أن المجتمع بأسره يشارك في هذه «اللعبة القذرة»، في بعض الأوقات على الأقل. فهل تعني هذه المشاركة أن المجتمع البشري بأسره قذر؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هي الفائدة من علمنا وتعلمنا؟! وبالطبع، إن الواقعية لا تقبل اعتبار السياسة «لعبة قذرة»، ولا المجتمع البشري قذراً. وما هو قذر في المجتمع والسياسة يبقى شأناً استثنائياً دائماً.

وفي مجال الربط بين السياسة والأخلاق، لا تقبل الواقعية الحكم بأن «التقدم الأخلاقي في الإنسان لا يتحقق واقعياً إلا في تكوين الأفراد ذوي الشخصية المتكاملة». فالأخلاق الإنسانية والتصرفات السياسية بنيتان اجتماعيتان متكونتان بين الناس بمستويات مختلفة وتتنوع درجة التقدم فيهما بين الأفراد، ولا وجود في المجتمع لحد فاصل بين أخلاق ذوي الشخصية المتكاملة، وأخلاق الآخرين، بل تتحقق المفاهيم الأخلاقية الإنسانية في الناس بدرجات متفاوتة. وبين الأخلاق والسياسة ترابط وثيق يستند إلى مسار التطور الاجتماعي الشامل، والسوء والخطأ في إحداهما ليسا أقل مما هما في الأخرى.

ويضع المؤلف للبند الثالث من الفصل السابع عنوان «الدبلوماسية والبهلوانية»، بحيث لا يستطيع القارىء أن يدرك القصد الحقيقي من استعمال كلمة «بهلوانية»! أهي نوع من السخرية أم من «السحر»؟ وفي الإطار نفسه يعترض على كلام مورغنتاو القائل «إن النجاح للدبلوماسية في حفظها للسلام يستند... إلى صفات أدبية خارقة وكفاءات عقلية ينبغي أن يتحلّى بها جميع الطلائعيين العاملين في حقلها»، ليقول كان الأحرى به «أن يطلب من الدبلوماسي، لكي ينجح أن يكون ساحراً أو بهلواناً».

وفي بند «مخرج لا يتسم باليوتوبية ولا بالاستخفافية» يقول إن واقعيته غير ملتزمة «بأن التاريخ لا بدّ سائر سيراً تقدمياً». إنها تلتزم بالسعي وراء تحقيق ذلك. والطوباوية تعني التطلع إلى تمنيات غير ممكنة التحقيق في الواقع، لكنها لا تعرف إن كانت ستنجح أم لا. والواقعية الحقيقية هي أن يُرى التقدم المتحقق على الدوام، وأن تُرى الحركة الدائمة إلى الأمام، رغم التشابه بين ما يظهر اليوم، وما كان بالأمس، وما سيكون غداً وبعد غد. ويظهر هذا التقدم وهذه الحركة الدائمة على مستوى الحياة اليومية في المعمل والحقل والبيت والمدرسة، وحتى على صعيد الإنسان الفرد.

ويفصل المؤلف بند «تعريف رجل الدولة»، في ثلاث فقرات تزيد عن صفحة وثلث تقريباً، ولم أجد فيها أي تعريف لرجل الدولة، وسأنقل للقارىء الجمل التي خصصها المؤلف لرجل الدولة بشكلٍ أو بآخر. فيقول «هكذا يكون القائمون بالأعمال السياسية مسؤولين عن اختياراتهم، أو بالأحرى عما يكمن وراءها من مواقف عقلية نفسية أو التزامات». ويقول «الإيجابية السياسية مقياس يساعد للتعرف إلى رجل الدولة»، كما يقول «النجاح في تنفيذ المخططات هو دائماً وأبداً صفة مرغوب فيها» لدى السياسي، هذه النصوص الثلاث هي الأقرب إلى تعريف رجل الدولة؛ فهل هي حقاً تعريف لرجل الدولة؟

ولا تختلف طريقة البحث، في الفصول اللاحقة، عما عرضته حتى الآن، بحيث يسهل إخضاعها كلها للمنهج النقدي العلمي، لكشف افتقار الكتاب إلى اللحمة الفكرية وإلى الوضوح والوحدة في البحث.



المسهمون في هذا العدد

الفضل شلق:

رئيس مجلس الإنماء والإعمار في لبنان. مؤلفاته: الطائفية والحرب الأهلية في لبنان (١٩٧٧)، وإشكاليات التوحّد والانقسام: دراسات في الوعي التاريخي العربي (١٩٨٥)، والأمة والجماعة والدولة (١٩٩٢). وله دراسات في قضايا الثقافة القومية، والسلطة والتحديث في الوطن العربي.

محمد السماك:

صحفي وكاتب، خبير في مسائل السياسة الإعلامية. أهم مؤلفاته: القرار العرب في الأزمة اللبنانية (١٩٨٤)، الإرهاب والعنف السياسي (١٩٦٨)، تأملات في الدين والإنسان والسياسة (١٩٩٠). الأقليات بين العروبة والإسلام (١٩٩٠)، ترجم عن الانكليزية: النبوءة والسياسة (١٩٨٨).

عبد المجيد الشرفي:

مفكر تونسي معروف، متخصِّص في تاريخ الفكر العربي الإسلامي. شغل منصب عميد كلية الآداب بالجامعة التونسية. دراساته المنشورة: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى (١٩٨٦)، والإسلام والحداثة (١٩٩٠). وحقّق: مقامع الصلبان لأحمد بن عبد الصمد الخزرجي (١٩٧٥). وله دراساتٌ قصيرةٌ في تاريخ الفكر في مجلاتٍ علميةٍ عربية وأجنبية.

برهان غليون:

باحثٌ عربيٌ معروفٌ في قضايا المجتمع والدولة في الوطن العربي. كتبه: بيان من أجل الديمقراطية (الطبعة الأولى، ١٩٧٨)، والمسألة الطائفية ومشكلة الأقليات (الطبعة الأولى، ١٩٧٩)، ومجتمع النخبة (بيروت، ١٩٨٧)، واغتيال العقل

(الطبعة الأولى، ١٩٨٥)، والوعي الذاتي (تونس، ١٩٨٨)، ومن الدولة إلى القبيلة (الدار البيضاء، ١٩٩٠)، والمحنة العربية: الدولة ضد الأمة (بالفرنسية، باريس ١٩٩١)، وما بعد الخليج أو عصر المواجهات الكبرى (تونس، ١٩٩١)، ونقد السياسة: الدولة والدين (بيروت، ١٩٩١).

إبراهيم بيضون:

أستاذ التاريخ الإسلامي بكلية الآداب بالجامعة اللبنانية. له كتبٌ كثيرةٌ في تاريخ الإسلام الأول أهمها: الحجاز والدولة الإسلامية (١٩٨٣)، والاتجاهات السياسية في الكوفة في القرن الأول (١٩٨٥)، والدولة الأموية والمعارضة (١٩٨٥)، ومن الحاضرة إلى الدولة (١٩٨٦)، وتكون الاتجاهات السياسية في الإسلام الأول (١٩٨٧) ومؤتمر الجابية (١٩٨٧)، والأنصار والرسول (١٩٨٩).

خالد زيادة:

أستاذ الفكر العربي في الجامعة اللبنانية/ فرع طرابلس. من مؤلفاته: اكتشاف التقدم الأوروبي: دراسةٌ في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر (١٩٨١)، والصورة التقليدية للمجتمع المديني: قراءةٌ منهجيةٌ في سجلات محكمة طرابلس الشرعية في القرن السابع عشر (١٩٨٣)، وتطور الرؤية الإسلامية الى أوروبا (١٩٨٤). ونشر لسليمان البستاني: عبرةٌ وذكرى: الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده (١٩٧٨)، ولمحمود رئيف افندي: التنظيمات الجديدة في الدولة العثمانية (١٩٨٥)، وللشيخ حسين المرصفي: رسالة ألكَلِم الثمان (١٩٨٢)، وللشيخ حسين الجسر: الرسالة الحميدية (١٩٨٦)، والحصون الحميدية (١٩٨٧). وصدَّر له عام ١٩٩١ دراسةً بعنوان: كاتب السلطان.

وليد نويهض:

كاتبٌ وصحفيٌ بارزٌ من لبنان. من مؤلَّفاته: السلطة والحزب، وحرب السنتين، وحركات المعارضة والثورة في الإسلام الوسيط.

ألكسندر فلورس Alexander Flores:

باحثٌ ألمانيٌ معروفٌ في التاريخ والثقافة العربية الحديثة. له دراسةٌ في تاريخ الحزب الشيوعي الفلسطيني. وشارك في دراساتٍ وكتبٍ عن فلسطين قبل الاحتلال الصهيوني وبعده. ومقالته المترجمة في الملفّ فصلٌ من دراسةٍ طويلةٍ عن ردود الفعل العلمانية على حركات الصحوة الإسلامية بالوطن العربي تظهر عام ١٩٩٣.

منى فياض:

أستاذ مساعد بقسم علم النفس بالجامعة اللبنانية. لها دراساتٌ في علم النفس التطبيقي والاجتماعي، والقضايا الاجتماعية والسياسية المعاصرة. مؤلفاتها: الطفل المتخلف

عقلياً (١٩٨٣)، والمرشد الغذائي (١٩٨٧). ويصدر لها بحثٌ في الطفل والمجتمع والمدرسة. ولها مقالاتٌ في المجلات العربية في قضايا الطفولة والأوضاع الاجتماعية والتنموية العربية.

أحمد موصللي:

أستاذ مساعد في الجامعة الاميركية في بيروت. تتمحور دراساته حول الفكر الاسلامي الحديث. صدر له حديثاً كتاب: «الفكر الاسلامي المعاصر، دراسات وشخصيات: سيد قطب والأصولية الاسلامية والنظام الدولي، The Political and Ideologicl Discourse of Islamic Fundamentalism.

إبراهيم البيومي غانم:

باحثٌ اجتماعيٌ مصري. له دراساتٌ في الفكر القومي والإسلامي الحديث، ودراساتٌ ميدانية في المجال الاجتماعي والاقتصادي.

سمير أبو حمدان:

ناقد أدبي وكاتب في القضايا الفكرية والاجتماعية العربية. له دراساتٌ في نقد الرواية والشعر. وله سلسلة كتيّبات في أعلام عصر النهضة العربية.

حسين خليل حيدر:

يحمل دبلوماً في العلاقات الاقتصادية الدولية، ويقوم بأعمال الكتابة والترجمة. له عدة كتب مترجمة عن الفرنسية وهو عضو في الهيئة الإدارية للمجلس الثقافي للبنان الجنوبي.

رضوان السيد:

أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية. مؤلّفاته: الأمة والجماعة والسلطة: دراساتٌ في الفكر السياسي العربي الإسلامي (١٩٨٤)، ومفاهيم الجماعات في الإسلام (١٩٨٥)، والإسلام المعاصر (١٩٨٦)، والجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في الفكر السياسي العربي الإسلامي (١٩٩٢)، والاعتزال في الفتنة: دراسةٌ في الآثار العقدية والفقهية للحرب الأهلية في الإسلام (١٩٩٣)، وسياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات (١٩٩٢). ونشراته: الأسد والغوّاص: حكايةٌ رمزية عربيةٌ من القرن الخامس الهجري (١٩٧٨، ١٩٩٢)، وقوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي (١٩٧٩، ١٩٩٢)، وتسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي (١٩٨٧)، والإشارة إلى أدب الإمارة للمرادي (١٩٨١)، والجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحدّاد (١٩٨٣)، وتحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في المُلْك للطرسوسي (١٩٩٢).


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مجلة الاجتهاد
ملفات الأعداد المقبلة

فكرة الدولة وبنية الدولة
في المجال السياسي العربي
الحديث والمعاصر (٤)

****

الأمة والجماعة والدولة
إشكاليات التوحد والاستيعاب والانقسام
في المجال السياسي العربي الإسلامي

****

البداوة والحضارة في التاريخ العربي

****

التجارة والزراعة والنقد والسلطة
إشكاليات الاقتصاد السياسي للدولة
العربية الإسلامية

****

التعرُّب والتمذْيُنُ والتوحُّد
قضايا اللغة والسياسة والهوية
في المجال الحضاري العربي الإسلامي

****

قضايا العمل والكسْب والتراكُم
في المجال العربي الإسلامي

****

الأمة العربية
صراعات الثقافة والسياسة في المنطقة
العربية

****

صدر حتى الآن
من مجلة الاجتهاد

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (١)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (٢)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (٣ ـ ٤)
هموم الحاضر والمستقبل

****

السلطة
الفكرة والبنية في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (١)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة
في المجال الحضاري العربي الإسلامي (٢)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة
في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (٣)

****